N° 8 1952 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'Alliance dans l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament, la relation qui unit Israël à Dieu est désignée sous le nom d'alliance [1]. Cette notion, qui est fondamentale dans la doctrine des livres sacrés, mérite d'être analysée avec soin. C'est ce que nous nous proposons de faire ici [2].

1. *Sens du mot.* L'étymologie du mot hébreu (*berît*) que l'on traduit par alliance est incertaine ; les uns le dérivent d'une racine *brh* signifiant couper ; d'autres d'une racine *brh,* lier et mettent le mot en rapport avec l'assyrien *bîrtu,* lien, *bîrîtu,* entrave ; d'autres encore avec une racine *brh,* manger et pensent que le sens premier de *berît* est repas. De ces hypothèses, la deuxième paraît la plus vraisemblable [3].

Quoi qu'il en soit, le mot *berît* a un sens plus étendu et souvent plus

1. *Bibliographie* : R. Valeton, *Bedeutung und Stellung des Wortes Berith im Priestercodex,* dans la *Zeitschrift für alttest. Wissenschaft* (*ZAW*), XII, 1892, p. 1 ss. ; *Das Wort Berith in den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuchs sowie in den verwandten historischen Büchern, ZAW,* XII, 1892, p. 224 ss. ; *Das Wort Berith bei den Propheten und in den Ketubim, ZAW,* XIII, 1893, p. 245 ss. ; R. Kraetzschmar, *Die Bundesvorstellung im A.T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Marbourg, 1896 ; Fr. Giesebrecht, *Die Geschichtlichkeit des Sinaïbundes,* Königsberg, 1900 ; P. Karge, *Geschichte des Bundesgedankes im A.T.* (*Alttestamentliche Abhandlungen,* II, 1-4), Munster, 1910 ; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten,* Leipzig, 1914 ; Id., *Israel,* I, Londres, 1926, p. 263 ss. ; W. Eichrodt, *Theologie des A.T.,* I, Leipzig, 1933, p. 6 ss. ; J. Hempel, *Bund,* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*[2], I, p. 1360 ss. ; M. Höpers, *Der neue Bund bei den Propheten,* Fribourg-en-Br., 1933 ; G. Quell, *Diathèkè,* dans Kittel, *Theologisches Wörterbuch,* II, p. 106 ss. ; M. Buber, *Das Kommende,* I ; *Königtung Gottes,* Berlin, 1932, p. 111 ss. ; M. Noth, *Die Gesetzte im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn,* Halle, 1940 ; P. van Imschoot, *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'A.T.,* dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses* (*ETL*), 1936, p. 201 ss. ; Id., *Verbond,* dans le *Bijbelsch Woordenboek* (*BW*).

2. Cette étude constitue un chapitre d'une *Théologie de l'Ancien Testament* qui est en voie d'achèvement et sera publiée dans un délai plus ou moins rapproché, s'il plaît à Dieu. C'est à l'invitation de la direction de la *N.R.Th.,* que nous la soumettons aux lecteurs.

3. Cfr Kraetzschmar, *o.c.,* p. 245 ; Karge, *o.c.,* p. 226 ss.

concret que le terme français, alliance; il ne désigne pas seulement un pacte mutuel d'assistance; il peut s'appliquer soit à la relation issue d'un pacte, comme dans l'expression : « les hommes de ta *berît* », c'est-à-dire tes alliés, tes proches (Abd., 7) et « les possesseurs de la *berît* d'Abraham » (*Gen.*, XIV, 13), les alliés d'Abraham, soit aux clauses ou aux conditions d'un pacte, comme dans l'expression : « observer, garder une alliance » (*šâmar berît*, p. ex. *Gen.*, XVII, 9, 10, cfr « garder les paroles de l'alliance », *Deut.*, XXIX, 8). De ce sens sont dérivées les expressions : « les tables de l'alliance » (*Deut.*, IX, 9, 11, 15), c'est-à-dire les tables de pierre sur lesquelles étaient gravées les clauses de l'alliance conclue sur le Mont Horeb, à savoir le décalogue (*Deut., V*, 6-19), et « l'arche de l'alliance » (*Jos.*, III, 6; IV, 9; VI, 8), qui contenait les tables de l'alliance (*Ex.*, XL, 20), ou « l'alliance » (*I Reg.*, VIII, 21). Enfin *berît* finit par désigner la religion d'Israël (par ex. *Dan.*, XI, 22, 28, 30, 32), ou peut s'employer au sens figuré, comme dans *Job*, XXXI, 1 : « Un pacte avec mes yeux », ou *Is.*, XXVIII, 15, 18 : « un pacte avec la mort » (cfr aussi *Os.*, II, 20; *Jér.*, XXXIII, 20, 25).

2. *Le concept de l'Alliance.* Comme l'a bien établi J. Pedersen [4], chez les anciens hébreux, *berît* désigne en premier lieu la relation mutuelle d'appartenance qui unit les contractants avec les droits et les devoirs qui découlent de cette relation. Chez les peuples qui vivent sous le régime du clan, l'union est assurée par le lien du sang entre ceux qui sont « une chair et un os » (*Gen.*, XXIX, 14; XXXVII, 27; *Jud.*, IX, 2; *II Sam.*, V, 1), ou par « l'alliance », qui l'institue entre ceux qui n'ont pas le lien du sang; la *berît* établit la fraternité, comme l'indique l'expression « la *berît* de frère » (*Am.*, I, 9). En effet « l'alliance » assure le *šâlôm*, l'intégrité, le plein épanouissement et l'harmonie de la personne humaine ou du groupe; c'est pourquoi l'on dit « *une berît de šâlôm* », une alliance de paix (*Ez.*, XXXIV, 25; XXXVII, 26), ou l'on met les deux termes en parallèle (*Ps.*, LV, 21 : « ceux qui sont en paix avec quelqu'un » et « sa *berît* »; *Abd.*, 7 : « les hommes de ton alliance » et « les hommes de ta paix »), ou on les associe comme des synonymes (*Gen.*, XXVI, 28, 29, 31; *I Reg.*, V, 26) [5].

Aussi « l'alliance » joue un rôle important dans la vie d'Israël; dans la vie privée : p. ex. « l'alliance conclue entre David et Jonathan (*I Sam.*, XX, 8); « l'alliance » entre David et Abner (*II Sam.*, III, 12-21) détache celui-ci de la maison de Saül et l'attache à David. De même dans la vie publique : l'alliance unit les tribus du Nord à David (*II Sam.*, V, 1-3) et les hommes d'armes Cariens au jeune roi

4. *Der Eid bei den Semiten*, p. 31 ss.; *Israel*, I, p. 285; cfr J. Hempel, *o.c.*, p. 1360.
5. Cfr J. Pedersen, *Israel*, I, p. 285.

Josias (*II Reg.*, XI, 4-8) ; le roi Sédécias conclut avec le peuple un pacte (*berît*) au terme duquel chacun s'engage à libérer ses esclaves hébreux (*Jér.*, XXXIV, 8-10). L'alliance règle la paix et les relations entre Israël et les tribus voisines, p. ex. entre Abraham et Abimélech (*Gen.*, XXI, 22-32), entre Isaac et le roi de Gérare (*Gen.*, XXVI, 26-31), entre Jacob et l'Araméen Laban (*Gen.*, XXXI, 45-48, 51-52), entre Josué et les Gabaonites (*Jos.*, IX, 3-27) ; elle établit et détermine les rapports avec les royaumes et les états voisins, p. ex. le pacte de Salomon avec le roi de Tyr (*I Reg.*, V, 15-32), celui d'Achab avec le roi de Syrie Benhadad (*I Reg.*, XX, 34) ; elle règle même les rapports entre vainqueurs et vaincus, dont elle garantit la soumission, mais aussi la vie (*Jos.*, IX, 3-27 ; *I Sam.*, XI, 1 ; *Ez.*, XVII, 13, 14).

L'alliance suppose un acte de volonté de la part des contractants, mais pas nécessairement l'égalité entre ceux-ci, ni l'équivalence des droits et des devoirs qu'elle confère aux parties : ainsi les Gabaonites (*Jos.*, IX, 3-27), craignant d'être exterminés par les Hébreux vainqueurs des Cananéens, imaginent un stratagème, assez grossier, pour obtenir des vainqueurs « une alliance », c'est-à-dire un accord établissant l'union et la paix avec Israël, et leur assurant du moins la vie sauve ; leur ruse réussit et « Josué fit avec eux la paix et conclut avec eux un accord (*berît*), qu'on leur laisserait la vie et les princes de l'assemblée (d'Israël) leur (en) firent le serment » (*Jos.*, IX, 15). Les habitants de Jabès en Galaad, assiégés et réduits à toute extrémité par Naas, l'Ammonite, implorent une alliance leur laissant la vie sauve, mais les assujettissant aux vainqueurs (*I Sam.*, XI, 1). Nabuchodonosor, vainqueur, imposa un nouveau roi à Jérusalem et en fit son vassal, « il conclut avec lui une alliance, et lui fit faire un serment (littéralement : « et le fit entrer en serment avec lui ») que le royaume soit dans l'abaissement, qu'il ne se lève plus (contre lui), et qu'il garde son alliance, pour subsister » (*Ez.*, XVII, 13, 14). Un homme puissant peut accorder une alliance à un faible ; ainsi Jonathan, le fils du roi, à David, dont la vie est menacée (*I Sam.*, XVIII, 1-4). L'inférieur peut s'engager par une alliance (*berît*) vis-à-vis de son supérieur (*Esdr.*, X, 3 ; *II Chron.*, XV, 12 ; XXIX, 10).

Chez les hébreux, comme chez les autres anciens, l'alliance a un caractère sacré : elle est garantie par la divinité[6], qui châtie le trans-

6. De là vient peut-être le nom de *Baal berît* et *El berît* (*Jud.*, IX, 4, 46), s'il désigne, ainsi que le pensent plusieurs critiques, le dieu, comme garant d'une alliance conclue par les Sichémites (cfr L. Desnoyers, *Histoire du peuple Hébreu*, I, Paris, 1922, p. 171, n. 2, qui songe à l'alliance des Sichémites avec les Hébreux, *Gen.*, XXXIII, 19 ; Kraetzschmar, *o.c.*, p. 24, n. 6, qui cite aussi plusieurs auteurs soutenant la même opinion ; W. Eichrodt, *Theologie*, I, p. 99, qui rapproche *Baal berît* de Zeus ὅρκιος, le garant des serments, etc. Cfr P. Karge, *o.c.*, p. 333 ss. Les traités antiques mentionnent souvent les dieux garants ; plusieurs exemples sont cités par Karge (*o.c.*, p. 240 ss.).

gresseur (p. ex. *Gen.*, XXXI, 53; *Jos.*, IX, 19, 20; *I Sam.*, XX, 23, 42; *Am.*, I, 9-10). C'est pourquoi la conclusion d'une alliance s'accomplit souvent devant Yahweh (*I Sam.*, XXIII, 18; *II Sam.*, V, 3; *II Reg.*, XXIII, 3) et est accompagnée d'ordinaire de serments (*Gen.*, XXVI, 28, 29; XXI, 23, 24; *I Sam.*, XX, 9; *Esdr.*, X, 5, etc.) ou de malédictions [7], qui atteindront celui qui romprait le pacte; et l'on dit aussi bien : « une alliance de Yahweh » (*I Sam.*, XX, 8) qu'un « serment de Yahweh » (*II Sam.*, XXI, 7), ou tout simplement un « serment » (*Neh.*, VI, 18 : possesseurs d'un serment, alliés, cfr *Gen.*, XIV, 13), ou d'une malédiction (*Gen.*, XXVI, 28; *Ez.*, XVII, 18).

3. *Rites d'alliance.* « Conclure une alliance » se dit en hébreu *Kârat berît*, littéralement « couper une alliance [8] » (p. ex. *Gen.*, XXI, 27, 32; XXVI, 28; XV, 18), *bô'* ou *hêbî' babberît*, entrer (*Jér.*, XXXIV, 10; *Ez.*, XVI, 8) ou faire entrer dans l'alliance (*I Sam.*, XX, 8; *Ez.*, XX, 37), *'âbar babberît*, passer dans l'alliance (*Deut.*, XXIX, 11) *'âšâh*, faire une alliance (*Deut.*, IV, 13), *nâtan*, donner, accorder l'alliance (*Gen.*, IX, 12; XVII, 2), *nišba'*, jurer l'alliance (*Deut.*, IV, 31; VII, 12), *ṣiwwâh*, ordonner l'alliance (*Jos.*, VII, 11; XXIII, 16), *šîm*, placer l'alliance (*II Sam.*, XXIII, 5), *hêqîm*, maintenir (ou instituer) l'alliance (*Gen.*, VI, 18; IX, 9, 11); plusieurs de ces expressions s'emploient uniquement avec Dieu comme sujet (donner, jurer, ordonner, placer).

La conclusion d'une alliance est un acte religieux comprenant certains rites, dont plusieurs signifient et, dans la pensée des anciens, produisent l'union des âmes. Tels sont, en particulier, les rites de sang en usage chez les Arabes et d'autres peuples, p. ex. sucer le sang qui coule des entailles que se font les contractants, mêler leur sang, ou plonger les mains dans un bassin plein de sang [9]. Il est possible que des rites semblables aient été en usage chez les anciens hébreux (cfr

7. La formule ancienne du serment est très souvent une imprécation ou malédiction, que celui qui jure profère contre lui-même, au cas où il ne dirait pas la vérité ou ne tiendrait pas sa promesse (p. ex. *I Sam.*, XIV, 44; XX, 13, etc.); les mots serment et malédiction (*'alâh*) sont souvent pris comme synonymes (cfr *Eed, BW*, col. 342; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*).

8. Ici *berît* n'est pas logiquement le régime direct du verbe, mais exprime l'effet de l'action de couper un animal (*Gen.*, XV, 9, 10; *Jer.*, XXXIV, 19) comme dans les expressions grecque ὅρκια τέμνειν et latines : *ferire, percutere, icere foedus.* Cette expression, qui est la plus fréquente, se dit aussi bien d'un homme que de Dieu (p. ex. *Gen.*, XV, 18; *Ex.*, XXIV, 8) et se construit avec les prépositions *'im*, *'et* et *l*, sans différence appréciable de sens (cfr la table dressée par Kraetzschmar, *o.c.*, p. 247 ss.). On peut la rapprocher de l'expression babylonienne : « tuer l'âne », qui, dans les documents de Mari, signifie « conclure un traité » (F. W. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore, 1947, p. 113, d'après Dossin, *Syria*, 1938, p. 60).

9. Cfr W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*[3], Londres, 1927, p. 314 ss., 479 ss., 691 s.; J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums*, Berlin, 1927, p. 128 s.

Ex., XXIV, 3-8; XXIX, 20, 21), qui ont conservé l'expression « le sang de l'alliance » (*Ex.*, XXIV, 8; *Zac.*, IX, 11) et considéré le sang comme « l'âme », c'est-à-dire le principe vital, de l'animal et de l'homme (*Lev.*, XVII, 14; *Deut.*, XII, 23); or c'est précisément pour cette raison que ceux qui mêlent leurs sangs ou plongent leurs mains dans un même sang, sont censés devenir une seule âme. Toutefois il faut reconnaître que, en dehors d'*Ex.*, XXIV, 3-8 et peut-être de *Gen.*, XV, 9, 10, 17; *Jér.*, XXXIV, 19 (cfr *Ex.*, XXIX, 20-21), l'A.T. ne mentionne aucun rite de sang dans les récits décrivant la conclusion d'une alliance.

Au contraire, le rite d'un repas pris en commun est plusieurs fois signalé (*Gen.*, XXVI, 28-30; XXXI, 46, 54; *Jos.*, IX, 14; *II Sam.*, III, 20), parce que l'absorption d'une même nourriture crée une unité vitale entre les commensaux. Un repas pris en commun présuppose [10] et fortifie la communauté psychique. « Même celui qui était en paix avec moi (littéralement l'homme de ma paix), en qui j'avais confiance, qui mangeait de mon pain, a levé contre moi son talon », gémit un psalmiste persécuté (*Ps.* XLI, 10). On ne peut imaginer une infraction plus grave. Le repas commun et la paix sont choses inséparables [11]. Comme celui qui partage le repas d'un autre « partage son sel », l'on appelle « une alliance de sel » (*Num.*, XVIII, 19; *II Chron.*, XIII, 5) une alliance particulièrement intime.

En Orient l'inférieur ne se présente pas les mains vides devant son supérieur (*I Sam.*, X, 27); il lui doit des présents (cfr *Gen.*, XLIII, 11), qui sont un hommage de vassalité (cfr *Jud.*, III, 15, 17 s.; *II Sam.*, VIII, 2, 6, 10); et celui-ci à son tour se doit d'en faire à ses inférieurs [12]. Le cadeau « apaise la colère » (*Prov.*, XXI, 14) et est d'un usage fréquent pour rétablir la paix (p. ex. *Gen.*, XXXIII; *I Sam.*, XXV, 27, 35); c'est pourquoi les présents sont appelés *šalmonîm* [13] et accompagnent souvent la conclusion d'une alliance (*Gen.*, XXI, 27, 30; XXXIII, 8-11); Jonathan va jusqu'à donner à David ses propres vêtements et ses armes (*I Sam.*, XVIII, 4), qui, étant considérés comme des parties intégrantes de sa personne, fusionnent son âme avec celle de Jonathan (cfr *I Sam.*, XVIII, 3; XX, 8). D'ailleurs « donner » c'est apporter dans une existence étrangère quelque chose de soi-même, en sorte qu'un lien solide se noue [14].

---

10. Manger avec un ennemi est chose inconcevable. Le prophète, qui doit garder intacte sa force personnelle, refuse, pour cette raison, d'entrer en communion avec un autre homme en mangeant avec lui (*I Reg.*, XIII, 8) (cfr J. Pedersen, *Israel*, I, p. 305).

11. J. Pedersen, *Israel*, I, p. 305.

12. Les lettres de Tell-el-Amarna sont pleines des exigences des vassaux Cananéens et Syriens envers le Pharaon, leur suzerain.

13. En acadien *šulmânu*, fréquemment employé dans les lettres d'Amarna. Dans l'A.T. le mot n'est employé que par *Is.*, I, 23; il est en rapport évident avec *šâlôm*, paix (J. Pedersen, *o.c.*, p. 302).

14. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, p. 343.

Enfin l'on conclut une alliance par une poignée de main (*Ez.*, XVII, 18; *II Reg.*, X, 15) ou en se frappant dans la main (*Esdr.*, X, 19).

Dans deux circonstances solennelles (*Gen.*, XV, 9, 10, 17, 18 et *Ex.*, XXIV, 3-8), un rite d'alliance plus compliqué est mentionné. *Gen.*, XV, 7-10, 12, 17, 18 décrit l'alliance conclue par Yahweh avec Abraham (v. 18); Yahweh promet à Abraham la possession du pays de Canaan et s'engage par un rite solennel : il lui ordonne de prendre une génisse, une chèvre et un bélier de trois ans, une tourterelle et un pigeon. Abraham partage par le milieu les trois quadrupèdes et en dispose les moitiés vis-à-vis l'une de l'autre de façon à laisser un passage entre les moitiés sanglantes, et place un oiseau de part et d'autre du chemin ainsi tracé. Au coucher du soleil un sommeil mystérieux et une profonde terreur tombent sur Abraham, et l'obscurité venue, « un four fumant et un brandon de feu passa entre les morceaux coupés. En ce jour-là, Yahweh conclut une alliance avec Abraham » (vv. 17 s.).

Ce rite compliqué est semblable à ceux qui se pratiquaient en Assyrie, en Chaldée, en Grèce et à Rome [15], et paraît signifier la malédiction que les contractants prononcent contre celui qui romprait le pacte; ils se souhaitaient de subir le sort des animaux coupés en morceaux, au cas où ils n'observaient pas le contrat [16]. Tel est du moins le sens qui ressort clairement du texte de Jérémie (XXXIV, 18) et de celui d'un traité conclu entre le roi Syrien Mati'ilu et Asurnirari, roi d'Assyrie [17]; devant un bouc coupé en morceaux, Mati'ilu prononce la malédiction suivante : « Si Mati'ilu pèche contre le serment : de même que ce bouc a été enlevé de son parc,... ainsi Mati'ilu sera enlevé avec ses fils et ses filles... de son pays... Cette tête n'est pas celle du bouc, mais celle de Mati'ilu, la tête de ses fils... Si Mati'ilu est parjure, comme la tête de ce bouc est abattue, ainsi sera tranchée la tête de Mati'ilu ». De même lors d'un traité conclu avec les Albins, le plénipotentiaire Romain déclare : « si le peuple Romain est infidèle le premier..., que Jupiter frappe le peuple Romain, comme moi-même je frapperai aujourd'hui ce porc... »; sur quoi il tua le porc [18]. Le

15. Voir les références aux textes chez Kraetzschmar, *o.c.*, p. 44 s.

16. Cette interprétation est rejetée par M. Buber (*o.c.*, p. 112 ss.) qui rapproche le rite de *Gen.*, XV, du sacrifice appelé *fedu'* chez les Arabes; ce sacrifice qui comporte le passage des offrants entre les morceaux de la victime, s'offre en cas d'épidémie ou d'autres calamités, pour détourner le malheur (cfr A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908, p. 261 ss.). Le contexte n'indique nullement qu'Abraham soit menacé d'un malheur; au contraire il ne signale que la bienveillance de Yahweh et les promesses de bonheur et de grandeur, qui font l'objet de l'alliance conclue avec le patriarche. L'interprétation que nous proposons est celle de Valeton (*ZAW*, XII, p. 226), de Kraetzschmar (*o.c.*, p. 43 ss.), de Karge (*o.c.*, p. 238 ss.), de Hempel (*Der alttestamentliche Gott*, Berlin, 1926, p. 31, s.), et de la plupart des commentateurs de la Genèse.

17. Le texte est cité et traduit par Karge (*o.c.*, p. 239 s.) d'après Peiser, *Mitteilungen des Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, p. 228 ss.

18. Tit. Liv., I, 24.

passage des contractants entre les moitiés sanglantes des victimes (*Jér.*, XXXIV, 18, 19) [19] semble signifier qu'ils sont désormais exposés à subir le sort tragique des victimes, s'ils sont infidèles, ou que par l'obligation nouvelle qu'ils contractent, ils entrent dans un nouvel état de vie. Il est probable que les expressions « couper une alliance », « passer » ou « entrer dans une alliance » sont nées de ces antiques rites d'alliances.

Dans *Gen.*, XV, 17, le brandon ou la fournaise ardente qui passe entre les morceaux des victimes représente Yahweh, qui ailleurs aussi (*Ex.*, III, 2; XIII, 21; XIX, 11, 13, 18) se manifeste dans le feu et la fumée; cette vision perçue pendant le sommeil (v. 12) signifie que Yahweh « passe dans l'alliance », c'est-à-dire contracte l'engagement envers Abraham (v. 18). On notera que Yahweh seul passe entre les morceaux sanglants, parce qu'il s'engage seul par sa promesse (cfr *Jér.*, XXXIV, 18, s.).

Ex., XXIV, 4-8 décrit un rite différent : Moïse bâtit un autel au pied du mont Horeb et dresse douze pierres (*maṣṣebôt*) pour les douze tribus d'Israël; ces pierres dressées, qui font partie du mobilier des sanctuaires cananéens et israélites, paraissent être entendues ici comme les témoins de l'alliance (cfr *Gen.*, XXXI, 45; *Jos.*, XXIV, 27). Puis il fait offrir par des jeunes gens des sacrifices : des holocaustes, dans lesquels toute la victime est brûlée, et des *šelâmîm*, des « sacrifices pacifiques », dans lesquels une partie de la victime est brûlée et le reste est mangé par les offrants en un repas sacré (cfr *Ex.*, XVIII, 12; *Lev.*, III). Il lit « le livre de l'alliance », c'est-à-dire les clauses de l'alliance devant le peuple, qui s'engage à les observer. Enfin du sang des victimes recueilli dans des bassins, il asperge le peuple et l'autel, en disant : « Voici le sang de l'alliance que Yahweh a conclue avec vous sur toutes ses paroles ». Le sang, qui est l'âme (*Lev.*, XVII, 14), est répandu sur l'autel, qui représente Yahweh, et sur le peuple, c'est-à-dire sur les deux contractants; par le contact avec une seule et même « âme », ils deviennent une seule « âme ». C'est pourquoi le sang est appelé « le sang de l'alliance », c'est-à-dire le sang qui produit la communauté psychique des deux parties.

4. *L'alliance de Dieu.* La divinité n'est pas seulement garante des alliances conclues entre hommes, elle peut être une des parties contractantes. En dehors d'Israël, on connaît quelques exemples de ces alliances : d'après un texte sumérien, Urukagina, roi de Lagas, vers 2400 av. J.C., déclare avoir reçu du dieu Ningirsu la royauté, et impose à ses sujets « la parole que son roi Ningirsu avait prononcée », c'est-à-dire les lois que le dieu, son suzerain, lui avait commu-

19. Le texte grec diffère notablement du texte massorétique, qui paraît devoir être maintenu.

niquées; il termine la promulgation de ces lois par ces mots : « avec Ningirsu Urukagina a conclu ce traité [20] ». Beaucoup plus tard, un roi Sabéen Kariba'ilu Watar (vers 700 avant J.-C.) accomplit une action cultuelle à la fois politique et sacrée, qui est le renouvellement de l'alliance entre le dieu, le roi et le peuple. Par ce renouvellement de l'alliance, dont, en sa qualité de roi-prêtre, il est le médiateur, il soumet au dieu et au peuple les pays qu'il a conquis et déclare au nom du dieu national qu'il est devenu *malik*, roi, c'est-à-dire en fait le seigneur de toute l'Arabie méridionale [21]. Peut-être est-ce en vertu d'une alliance que certaines tribus sémitiques reconnaissaient en leur dieu leur *Malik* (chef, puis roi). Enfin quelques historiens sont d'avis que le dieu de Sichem appelé *Baal berît* ou *El berît* (*Jud.*, IX, 4, 46) devait son nom à l'alliance qui le liait aux « fils d'Hemor » ou à la cité [22].

L'idée de l'alliance qui unit Israël à son Dieu est fondamentale dans la religion israélite [23]. Et ce qui caractérise cette alliance, c'est qu'elle est toujours une initiative de Dieu, une intervention divine dans l'histoire et qui se place à un moment déterminé de l'histoire d'Israël : l'on dit que Yahweh a conclu l'alliance avec l'homme (p. ex. *Gen.*, IX, 9; XV, 18; XVII, 1, ss.; *Ex.*, XXIV, 5-8, XXXIV, 10, 27; *Jér.*, XXXI, 31, ss.; *Is.*, LV, 3; cfr *Ex.*, XXXIII, 19; *Os.*, II, 16-25; XI, 1; *Am.*, III, 2; IX, 7; *Ez.*, XVI, 3, ss.), mais non que Yahweh et un homme ont conclu une alliance [24], ni qu'un homme a conclu une alliance avec Dieu [25]. Dans les textes qui paraissent faire exception (*II Reg.*, XI, 17; *II Chron.*, XXIX, 10; *Esdr.*, X, 2, 3), l'alliance ne signifie qu'un engagement solennel pris par l'homme envers Yahweh en vertu de l'alliance préexistante [26].

---

20. Le texte est cité par P. Karge (*o.c.*, p. 205 s.) d'après Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et Akkad*, Paris, 1905 (cfr *Vorderasiatische Bibliothek*, I, 1, Leipzig, 1907, p. 46 ss.).

21. Cfr M. Buber, *o.c.*, p. 56 s. qui se réfère à N. Rhodokanakis, *Altsabäische Texte* (*Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil. hist. Klasse*, CCVI-VI, 1930, p. 19 ss.).

22. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachtbarstämme*, Halle, 1906, p. 550 s.; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*[3], Gotha, 1917, II, p. 96, n. 2.

23. Cfr W. Eichrodt, *Theologie*, I, p. 6 ss.; J. Hempel, *Gott und Mensch im A.T.*[2], p. 162 ss.; L. Koehler, *Theologie*, p. 45 ss.; E. Sellin, *Theologie*, p. 91 ss.

24. L. Koehler, *o.c.*, p. 45. Seul *Ps.* L, 5 paraît faire exception; mais le sens de « mon alliance » est plutôt l'alliance que j'ai établie, que « l'alliance avec moi » (Koehler, *l.c.*).

25. Dans *Jos.*, XXIV, 25, l'on dit que Josué conclut une alliance avec ou pour le peuple, c'est-à-dire un accord suivant lequel tous s'engagent à servir Yahweh seul; de même dans *II Reg.*, XXIII, 3 et *II Chron.*, XXXIV, 31, 32, Josias conclut devant Yahweh l'alliance avec le peuple « de marcher derrière Yahweh et d'observer ses préceptes »; dans *II Chron.*, XV, 12, Aza et le peuple prennent l'engagement (littéralement : entrent dans l'alliance) de chercher Yahweh (cfr *Neh.*, X, 30; *Jer.*, XXXIV, 8).

26. Le texte de *II Reg.*, XI, 17 : « Joïada conclut entre Yahweh et le roi et le peuple l'alliance qu'ils seraient le peuple de Yahweh, et entre le roi et le peu-

L'alliance due à l'initiative de Yahweh est donc l'effet d'un acte volontaire de Dieu, qui « fait grâce à qui il fait grâce et miséricorde à qui il fait miséricorde » (*Ex.*, XXXIII, 19), c'est-à-dire accorde sa grâce avec une souveraine indépendance à qui il lui plaît (cfr *Mal.*, I, 2, s.). L'alliance est donc une pure grâce de la part de Yahweh, non une conséquence des mérites ou de la grandeur d'Israël (*Deut.*, VII, 7, 8; IX, 5). Si « parmi toutes les familles de la terre Yahweh n'a connu qu'Israël » (*Am.*, III, 2), il n'est pas plus lié à Israël qu'aux Couschites, aux Philistins ou aux Syriens (*Am.*, IX, 7). L'alliance et l'élection d'Israël sont l'effet du seul amour de Yahweh (*Os.*, III, 1; XI, 1; *Deut.*, IV, 37; VII, 7, 8; X, 15), amour dont la gratuité est décrite en termes saisissants par *Ez.*, XVI, 3, ss. et par le symbolisme du mariage d'Osée (I, 2 ss.).

Du caractère gratuit de l'élection d'Israël Amos (III, 2) déduit l'aspect moral de l'alliance; cette élection impose des obligations morales à Israël : c'est parce que Yahweh « n'a connu » qu'Israël, qu'il châtiera les iniquités de son peuple. La protection divine, sur laquelle le peuple compte, n'est pas assurée sans plus par l'élection d'Israël; elle n'est accordée qu'à condition que celui-ci « cherche le bien et non le mal » et pratique la justice (*Am.*, V, 14, 15). Osée insiste également sur le caractère moral de l'alliance (VI, 7; VIII, 13) et sur les obligations morales, en particulier la fidélité à Yahweh, qu'elle impose à Israël (p. ex. IV, 1, 2, 11, ss.; VI, 6-8); de même Jérémie (XI, 1-8) et le Deutéronome (VII, 7-10), qui déduit le caractère moral et conditionnel de l'alliance, de sa gratuité : « Sache que c'est Yahweh ton Dieu qui est Dieu, le Dieu fidèle gardant l'alliance et la loyauté (*hesed*) à ceux qui l'aiment et gardent ses préceptes..., mais il rend la pareille en personne à ceux qui le haïssent » (cfr VII, 12, ss.; X, 12, ss.; XI, 26-28; XXVI, 16-19; *Ex.*, XIX, 5).

Par ces deux propriétés, à savoir sa gratuité et son caractère moral et conditionnel, l'alliance de Yahweh avec Israël se distingue des alliances et des relations naturelles qui unissent les autres peuples à leurs dieux nationaux.

L'objet de l'alliance conclue par Yahweh avec Israël au Sinaï est exprimé par la formule, qui revient très souvent : « Vous êtes mon peuple et je serai votre Dieu » (*Ex.*, VI, 7; *Lev.*, XXVI, 12; *Deut.*, XXIX, 12; *Os.*, II, 25; *Jer.*, VII, 23; XI, 4; XXIV, 7; *Ez.*, XI, 20; XIV, 10, etc.). Désormais Israël est « le bien propre » (*segullâh*, *Ex.*, XIX, 5; *Deut.*, VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18; *Ps.* CXXXV, 4) de Yah-

---

ple » diffère de *II Chron.*, XXIII, 16, qui est peut-être mieux conservé (cfr Stade, *ZAW*, t. V, p. 287, n. 1) : « Joïada » conclut l'alliance entre lui et le roi et le peuple...; dans *II Chron.*, XXIX, 10, il s'agit d'un engagement pris envers Yahweh par le roi, Ezéchias, et les lévites de réformer le culte « afin que l'ardeur de sa colère se détourne de nous »; de même dans *Esdr.*, X, 2, 3, Esdras exhorte le peuple à conclure une alliance, c'est-à-dire un engagement avec Dieu de renvoyer les femmes étrangères.

weh, « la nation sainte » de Yahweh (*Ex.*, XIX, 6), le peuple saint, consacré à Yahweh (*Deut.*, VII, 6; XIV, 2, 21; XXVI, 19; XXVIII, 9), « un royaume de prêtres » (*Ex.*, XIX, 6), c'est-à-dire le domaine sur lequel s'exerce la puissance royale de Yahweh, et qui est constitué par ceux qui « se tiennent » devant lui (cfr *Os.*, IV, 6) comme les serviteurs devant le roi (cfr *II Sam.*, XX, 25; *I Reg.*, IV, 5; *Is.*, LXI, 6) [27]. En vertu de l'alliance le peuple accepte certaines obligations formulées en termes généraux par l'expression « observer l'alliance », c'est-à-dire les clauses stipulées dans le contrat (p. ex. *Gen.*, XVII, 9, 10; *Ex.*, XIX, 5; *I Reg.*, XI, 11; *Ez.*, XVII, 14) sous forme de lois, telles que celles du décalogue (*Ex.*, XX, 1-17; *Deut.*, V, 6-21) écrites sur « les tables de l'alliance » (*Deut.*, IX, 9, 10), ou celles du « livre de l'alliance » (*Ex.*, XXIV, 7; *II Reg.*, XXIII, 2). De son côté Yahweh prend l'engagement général de protéger Israël, car il est « le Dieu fidèle et gardant l'alliance et la loyauté envers son peuple » (*Deut.*, VII, 9, 12; *I Reg.*, VIII, 23; *II.Chron.*, VI, 14; *Dan.*, IX, 4; *Neh.*, I, 5; IX, 32); ou bien il lui promet soit la possession du pays de Canaan (p. ex. *Gen.*, XV, 7; XVII, 8; *Jer.*, XXXII, 22), soit une nombreuse descendance (p. ex. *Gen.*, XV, 5; XVII, 4, 5), soit d'autres bénédictions d'ordre matériel (p. ex. *Deut.*, VII, 13 ss.; XI, 13, ss.).

5. *Les récits d'alliance de Dieu* sont relativement nombreux dans l'A.T.

1° A les prendre tels quels, sans chercher à les classer d'après leur date de composition et leurs tendances, la plus ancienne alliance est celle que Dieu conclut avec les descendants de Noé et avec tous les vivants (*Gen.*, IX, 1-17) : elle imposait aux hommes et aux animaux d'éviter l'effusion du sang humain, et aux hommes l'abstinence du sang des bêtes; de son côté Dieu s'engageait à ne plus détruire les vivants par les eaux et proposait l'arc-en-ciel comme signe de l'alliance.

2° L'alliance avec Abraham est rapportée par deux traditions. Dans l'une, elle est un engagement solennel signifié par le passage de Yahweh entre les moitiés sanglantes des victimes immolées, et promettant la possession du pays à la descendance d'Abraham (*Gen.*, XV, 2, 7-12, 17, 18); aucune obligation spéciale n'est imposée en termes formels à Abraham, qui de plus ne passe pas avec Yahweh entre les moitiés des victimes. Dans la seconde (*Gen.*, XVII), aucun rite d'alliance n'est mentionné; Dieu accorde à Abram son alliance, par laquelle il lui promet une descendance nombreuse et puissante et change son nom en Abraham, qui est interprété « père d'une multitude »; en échange, Abraham « marchera devant Dieu et sera irréprochable »;

27. C'est peut-être le sens premier de la racine *K h n* d'où provient le nom de *Kohen*, sens qui paraît conservé dans *II Sam.*, XX, 25; *I Reg.*, IV, 5, où les fils de David sont appelés *Kohanîm* pour David.

de plus il acceptera la circoncision pour lui et tous ses descendants mâles, comme signe de l'alliance perpétuelle. L'alliance avec « les pères », c'est-à-dire les ancêtres d'Israël ou les patriarches est rappelée par *Deut.*, IV, 31 ; VII, 12 ; VIII, 18 et *Jérémie*, XI, 5, etc.

3° L'alliance conclue au temps de l'exode par l'intermédiaire de Moïse est racontée dans *Ex.*, XIX, 1-XXXIV, 28. Ce récit a été manifestement retravaillé et contient plusieurs traditions tellement enchevêtrées qu'il est bien difficile, sinon impossible, de les départir et de les restituer. La scène est localisée à la montagne, appelée Sinaï dans les passages attribués au Jahviste (p. ex. *Ex.*, XIX, 11b, 18 ; XXXIV, 2) et au code sacerdotal (p. ex. *Ex.*, XIX, 1), Horeb dans les textes attribués à l'Elohiste (*Ex.*, XXXIII, 6) et au Deutéronomiste (*Deut.*, I, 2, 6, 19 ; V, 2, etc.). Elle s'accompagne de phénomènes terrifiants : feu, nuée, éclairs, roulements de tonnerre, sons de trompe (*Ex.*, XIX, 16-19 ; XX, 18 ; XXIV, 16, 17 ; *Deut.*, V, 19, 20), qui manifestent la présence de Dieu.

Toutes les traditions rattachent à la conclusion de l'alliance certaines lois, qui en sont les clauses imposées à Israël : suivant *Ex.*, XXXIV, 10-28, ce semblent être les lois cultuelles d'*Ex.*, XXXIV, 14, 17-26 ; suivant *Ex.*, XXIV, 7, 8, ce serait « le livre de l'alliance », c'est-à-dire de l'avis de beaucoup d'exégètes, le code dit de l'alliance (*Ex.*, XX, 22-XXIII, 19) ; suivant *Deut.*, IV, 13, 23 ; V, 2, 3 ; VII, 9 ; XXIX, 8, le décalogue (*Deut.*, V, 6-17, cfr *Ex.*, XX, 2-17), qui, étant écrit sur deux tables de pierre (*Ex.*, XXIV, 12-14 ; XXXII, 15, 16 ; XXXIV, 1, 28), est à l'origine de leur nom de « tables de l'alliance » (*Deut.*, IX, 9, 11, 15), et de celui de « l'arche de l'alliance » (*Jos.*, III, 6, 8 ; IV, 9 ; VI, 6) ou de l'alliance de Yahweh (*Num.*, X, 33 ; *Deut.*, X, 8 ; *Jos.*, III, 3) ou de l'alliance de Dieu (*I Sam.*, IV, 4, etc.). Plusieurs indices paraissent indiquer que le Deutéronome a gardé la tradition plus purement que les autres textes : l'introduction, « Je suis Yahweh qui t'ai fait sortir d'Égypte, de la maison d'esclavage » (*Ex.*, XX, 2 ; *Deut.*, V, 6), qui rattache le décalogue à la manifestation de Yahweh comme libérateur des tribus israélites sous la conduite de Moïse[28] ; la présence du décalogue, appelé « les paroles » (*Ex.*, XX, 1 ; XXIV, 3, 8 ; *Deut.*, IV, 12 ; V, 4, 5) ou les « dix paroles » (*Deut.*, IV, 13 ; *Ex.*, XXXIV, 28), et placé en tête du récit de l'alliance (*Ex.*, XX, 1-17) ; la connexion établie entre « les tables de pierre » écrites par Dieu lui-même sur la montagne (*Ex.*, XXIV, 12-14 ; XXXIV, 1-4 ; *Deut.*, IV, 12-13 ; V, 19) et l'alliance conclue au pied de la montagne ; le nom même de « tables de l'alliance » et de « l'arche de l'alliance », qui se rencontre dans des sources anciennes autres que le Deutéronome.

D'autre part l'expression « le livre de l'alliance » (*sepher habberît*,

28. Cfr L. Köhler (*Der Dekalog, Theologische Rundschau*, 1929, p. 179) qui soutient l'antiquité et l'historicité de cette introduction, cfr O. Eissfeldt, *Einleitung zum A.T.*, Tubingue, 1934, p. 241 s.

Ex., XXIV, 7) ne désigne pas nécessairement le « code de l'alliance » (*Ex.*, XX, 22-XXIII, 19), et peut s'entendre tout aussi bien de l'écrit de l'alliance » c'est-à-dire du décalogue (*Deut.*, V, 19) ; enfin dans *Ex.*, XXXIV, 28, l'expression « les dix paroles » ne peut pas s'appliquer aux douze lois cultuelles (*Ex.*, XXXIV, 14, 17-26) qui précèdent ; ce qui semble indiquer que ces douze lois écrites par Moïse (*Ex.*, XXXIV, 27) ont été placées assez malencontreusement dans leur contexte actuel, qui traite de la confection des tables de pierre écrites par Yahweh (*Ex.*, XXXIV, 1-4) et de l'alliance conclue au Sinaï par l'intermédiaire de Moïse (*Ex.*, XXXIV, 10, 28) [29].

Les récits d'*Ex.*, XXXIV, 10-28 et de *Deut.*, V, 1, ss. ne mentionnent aucun rite d'alliance ; au contraire *Ex.*, XXIV, 4-8 décrit en détail le sacrifice et le rite de sang accomplis par Moïse à cette occasion [30], rite qui fait « une âme » des contractants. Une autre tradition (*Ex.*, XXIV, 1, 2, 9-11) rapporte que, invités par Yahweh à monter sur la montagne, Moïse, Aaron, Nadab, Abiu et soixante-dix anciens, virent Dieu, sans être frappés de mort, et mangèrent et burent, sans doute, devant Dieu ; ici le repas sacré paraît être présidé par Dieu, et être donc le rite d'alliance, comme dans de nombreux exemples d'alliances contractées entre hommes.

La signification de l'alliance conclue par l'intermédiaire de Moïse est exposée par *Ex.*, XIX, 3-6 (cfr *Deut.*, XXVI, 17-19) : Yahweh, qui a prouvé à Israël sa puissance et son amour en le délivrant de l'Égypte, fait de ce peuple sa propriété particulière (*segullāh*, cfr *Deut.*, VII, 6 ; XIV, 2 ; XXVI, 18 ; *Ps.* CXXXV, 4) d'entre toutes les nations — car toute la terre est à lui ; Israël sera pour lui un royaume de prêtres, c'est-à-dire le domaine sur lequel il exercera sa puissance royale et qui est constitué par ceux qui l'approchent et le servent de plus près, la nation sainte, consacrée et appartenant à Dieu (cfr *Deut.*, VII, 6 ; XIV, 2, 21 ; XXVI, 19 ; XXVIII, 9), à condition qu'Israël lui obéisse et garde l'alliance. Ainsi Yahweh sera désormais le *melek* (chef, roi, cfr *Ex.*, XV, 18 ; *Deut.*, XXXIII, 5 ; *Jud.*, VIII, 23 ; *Num.*, XXIII, 21) autour duquel les tribus se grouperont comme autour de leur bannière (*Ex.*, XVII, 15, 16), le chef qui les conduira dans leurs guerres, ses guerres (*Ex.*, XVII, 16 ; *Num.*, XXI, 14 ; *Jud.*, V, 23 ; *I Sam.*, XXV, 28), et dans leurs pérégrinations (*Num.*, X, 35, 36). L'alliance du Sinaï fait des tribus Israélites une nation, dont Yahweh est le chef ; elles sont le peuple de Yahweh, et Yahweh est leur Dieu (*Os.*, II, 25 ; *Jer.*, VII, 23 ; XI, 4 ; XXIV, 7 ; *Ez.*, XI, 20, etc.).

4° Suivant *Deut.*, XXVIII, 69 (Vulg., XXIX, 1), l'alliance est, sur l'ordre de Dieu, conclue par Moïse avec le peuple dans la région de Moab à l'est du Jourdain ; plus loin (*Deut.*, XXIX, 9-14), c'est

29. Cfr P. Karge, *o.c.*, p. 358 ss.
30. Cfr ci-dessus, p. 791.

Yahweh qui l'a conclue « pour établir Israël comme son peuple et être lui-même son Dieu, comme il l'a juré à ses pères Abraham, Isaac et Jacob » (vv. 11, 12). Les clauses de cette alliance sont les lois codifiées dans *Deut.*, XII-XXVI.

5° Dans une assemblée des tribus à Sichem, Josué (XXIV) proposa au peuple cette alternative : ou vous servirez Yahweh seul, comme je suis décidé à le faire, ou vous servirez soit les dieux que vos pères ont adorés au delà du fleuve, soit les dieux de Canaan. Le peuple se décida en faveur de Yahweh. Sur quoi Josué exigea la destruction des dieux étrangers. Le peuple consentit et promit de servir Yahweh et d'obéir à sa voix. « En ce jour-là Josué conclut une alliance pour le peuple et donna à Sichem des lois et des ordonnances » (v. 25), et il dressa une pierre sous l'arbre du sanctuaire comme témoin de l'engagement pris. Il est probable que cette alliance est une extension de celle du Sinaï à certains clans qui n'étaient pas encore incorporés dans l'amphyctionie israélite. Certains exégètes pensent que les lois données à Sichem sont celles du code de l'alliance (*Ex.*, XX, 22-XXIII, 19).

6° *II Reg.*, XI, 17 (*II Chron.*, XXIII, 16) rapporte que Joïada « conclut entre Yahweh et le roi et le peuple une alliance qu'ils seraient le peuple de Yahweh » et (une alliance) entre le roi et le peuple. Ce texte, qui paraît corrompu [31], distingue deux « alliances », c'est-à-dire deux accords que le grand-prêtre, Joïada, fait prendre, l'un entre le roi et le peuple, c'est-à-dire un accord par lequel le peuple reconnaît le jeune Joas comme roi ; l'autre est un pacte entre le peuple et Yahweh, qui est reconnu comme seul Dieu d'Israël (cfr *Neh.*, X, 30 et *Jer.*, XXXIV, 8, où il s'agit d'un engagement pris par le roi et le peuple de rendre la liberté aux esclaves hébreux).

7° Après la découverte dans le temple (*II Reg.*, XXII, XXIII ; *II Chron.*, XXXIV, 8-33) du « livre de l'alliance » (*II Reg.*, XXIII, 2), c'est-à-dire probablement du code *Deut.*, XII-XXVI, le roi Josias rassembla le peuple dans le temple et, après avoir lu « le livre retrouvé », « conclut l'alliance devant Yahweh », c'est-à-dire prit l'engagement solennel « de suivre Yahweh et d'observer ses préceptes... d'accomplir (littéralement : de maintenir) les paroles de cette alliance, écrites dans le livre. Et tout le peuple s'engagea (littéralement : entra) dans l'alliance (*II Reg.*, XXIII, 31). A la suite de cet engagement, Josias entreprit une réforme profonde du culte.

8° En 444 av. J.-C., Esdras, après avoir lu devant le peuple assemblé « le livre de la loi de Moïse » (*Neh.*, VIII, 1), prend, ainsi que les chefs du peuple, l'engagement (*'amanâh*) écrit et scellé (*Neh.*, X, 1), confirmé par des serments et des malédictions, « de marcher dans la loi de Dieu..., d'observer et de mettre en pratique tous les commandements de Yahweh » (*Neh.*, X, 30).

31. Cfr ci-dessus, note 26.

9° Enfin *Deut.*, XXXIII, 9 (cfr *Num.*, XVIII, 19; *Jer.*, XXXII, 20-22; *Mal.*, II, 1-9) mentionne une alliance de Yahweh avec la tribu sacerdotale et *II Sam.*, XXIII, 5 (cfr VII, 8-17; *Ps.*, LXXXIX, 4, 5; *Is.*, XVI, 5) une alliance avec la maison de David.

6. *Evolution de l'idée de l'alliance de Dieu.* Certains critiques [32] soutiennent que Jérémie et l'école Deutéronomique ont les premiers présenté le rapport qui unit Yahweh à Israël comme une alliance, c'est-à-dire une relation mutuelle issue d'un accord déterminant les droits et les devoirs de deux parties contractantes. D'après Krätzschmar [33], avant le Deutéronome, dont la composition est placée à la fin du septième siècle av. J.-C., *berît* désignait uniquement l'acte rituel par lequel deux parties contractaient un pacte, non la relation qui les unissait. Plus tard l'école sacerdotale (P), chez qui l'idée de la *berît* est entièrement détachée du rite concret ou de l'acte historique dont est issue la relation unissant les contractants, aurait étendu l'alliance de Dieu à l'humanité entière.

Cette théorie part d'une fausse interprétation de « l'alliance » et ne tient compte ni de certains faits ni de certains textes certainement antérieurs au septième siècle.

En effet le mot *berît* désigne, dans son sens premier, moins le rite concret que la relation mutuelle d'appartenance, avec ses droits et ses devoirs. Ceci ressort de l'expression *karat berît* (littéralement : couper une *berît*), dans laquelle le mot *berît* désigne l'effet du rite qui consiste en la section des animaux (*Gen.*, XV, 9, 10), donc la relation issue du rite; de même le vieux nom du Dieu honoré à Sichem, Baal *berît* (*Jud.*, IX, 4), signifie le possesseur de la relation, non du rite, comme le *baal berît* désigne l'allié dans *Gen.*, XIII, 13 et « l'homme de ma *berît* », mon allié dans *Abd.* 7 (cfr *Ps.* LV, 21). Et lorsque Osée accuse Israël d'avoir « transgressé l'alliance » (VI, 7; VIII, 1), ce n'est évidemment pas de l'acte rituel d'alliance qu'il parle, mais des devoirs qu'imposait à Israël son appartenance à Yahweh.

Les plus anciens codes législatifs, le décalogue (*Ex.*, XX, 2-17), le dodécalogue d'*Ex.*, XXXIV, 11-26 et le code de l'alliance (*Ex.*, XX, 23-XXIII, 19), s'adressent aussi bien que les codes Deutéronomique et sacerdotal à une communauté dont Yahweh est le Dieu à raison du lien qu'il a contracté avec cette communauté par certains événements du passé [34]; et c'est pour la même raison que dans le vieux chant de Débora (*Jud.*, V, 3, 5), Yahweh est dit le Dieu d'Israël et Israël le peuple de Yahweh et que celui-ci a le devoir de venir au secours de Yahweh (*Jud.*, V, 23), comme Yahweh lui vient en aide (V, 4).

32. En particulier R. Kraetzschmar, *o.c.*; cfr aussi R. Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 117 s., 295 ss.; B. Stade, *Theologie*, p. 254.
33. Cfr *o.c.*, p. 40 s., 142.
34. Cfr M. Noth, *o.c.*, p. 64 s.

Or il n'y a aucune raison de mettre en doute que dès l'époque de Moïse, voire des patriarches, le lien unissant Israël à Yahweh ait été conçu comme une alliance, c'est-à-dire une relation mutuelle d'appartenance issue d'un pacte conclu dans le temps (cfr *Ex.*, XXIV, 7, 8; XXXIV, 10, 27), comme l'alliance est entendue dans le Deutéronome (V, 2, 3; XXIX, 1, 12, 14, 25, etc.), qui insiste seulement davantage sur le caractère conditionnel de l'alliance (*Deut.*, XI, 13-17, 26-32; XXVI, 17-19). En effet, l'idée de l'alliance avec Dieu cadre parfaitement avec l'état social et culturel des plus anciens Hébreux, chez qui l'alliance d'homme à homme ou de clan à clan tenait une large place dans la vie sociale.

Chez les prophètes antérieurs à Jérémie, l'alliance est, il est vrai, rarement nommée en termes exprès. Mais Osée (VI, 7; VIII, 1), en tout cas, y fait appel, bien qu'il présente la relation qui unit Israël à son Dieu plutôt sous la figure d'un mariage, qui, lui aussi, est une forme d'union contractée volontairement. Mais il décrit les effets de cette union dans les termes mêmes qui sont employés à propos de l'alliance : « Je dirai à Lô'ammi (c'est-à-dire : à qui n'est pas mon peuple ») : « tu es mon peuple », et il dira : « mon Dieu » (*Os.*, II, 25).

Amos et Isaïe ne mentionnent pas l'alliance avec Yahweh; mais, si le mot ne se rencontre pas dans leurs oracles, l'idée y est : Amos (III, 2) y fait clairement allusion, lorsqu'il déclare qu'entre toutes les familles de la terre Yahweh « n'a connu », c'est-à-dire aimé et choisi qu'Israël, et que Yahweh ne « sera avec vous, comme vous le dites », que si vous faites le bien et pratiquez la justice (*Am.*, V, 14, 15). Isaïe pense probablement au mariage qui unit Sion à Yahweh (*Is.*, I, 21), et, en tout cas, proclame l'appartenance d'Israël à Yahweh et les obligations morales qui incombent au « peuple de Yahweh » (*Is.*, I, 3; III, 15; V, 13, 25) en vertu de cette appartenance (*Is.*, V, 1-7) au « Saint d'Israël » (*Is.*, I, 4; V, 19, 24; X, 17, 20). Il songe vraisemblablement à l'alliance qui était la base de la confiance d'Israël (cfr *Ex.*, XXXIII, 12 s., XXXIV, 9; *Mich.*, III, 11; *Am.*, V, 14), lorsqu'il promet le salut d'Ariël, « la cité où David a dressé sa tente » (*Is.*, XXIX, 1-8), et annonce la gloire future de Sion (II, 2-4; *Mich.*, IV, 1-5), la demeure de Yahweh (*Is.*, VIII, 18) ; il paraît décrire l'alliance comme la base inébranlable de la confiance dans le salut (cfr VII, 8-9), lorsqu'il dit que Yahweh a placé en Sion pour fondement une pierre angulaire, éprouvée, de prix, solidement posée au cordeau du droit et au niveau de la justice (*Is.*, XXVIII, 16, 17) [35].

Il est donc inexact de dire [36] que les prophètes antérieurs à Jérémie

35. Cfr B. Duhm, *in h.l.*; Feldmann, *in h.l.* Procksch (*in h.l.*) préfère l'interprétation ancienne, qui voit dans la pierre d'angle, base de la confiance, le Messie (cfr Immanuel, Dieu avec nous, *Is.*, VII, 14).

36. Kraetzschmar, *o.c.*, p. 100 ss.

ignorent l'alliance du Sinaï. Ce qui est vrai c'est qu'ils ne mentionnent pas, comme Jérémie (XI, 5) et le Deutéronome (VII, 8; IX, 5, etc.), l'alliance conclue avec les patriarches (cfr *Os.*, II, 16, 17; XI, 1; XII, 10; XIII, 4), et qu'en général ils ne font pas grand état de l'alliance. Mais ceci s'explique par le fait que l'alliance était entendue par leurs contemporains comme un pacte assurant la protection de Yahweh en toute hypothèse (*Am.*, V, 14, 18; *Is.*, XXVIII, 14 s.; *Mich.*, III, 11; *Jer.*, XIV, 13; XXIII, 17) et le liant indissolublement à son peuple, ou comme un contrat de *do ut des* n'imposant à Israël que des obligations cultuelles, qui, une fois remplies, garantissent les faveurs de Dieu. Or c'est précisément contre ces fausses conceptions que les prophètes n'ont cessé de protester.

Après la découverte du « livre de l'alliance » (*II Reg.*, XXIII, 2, 21), c'est-à-dire, selon toute probabilité, du Deutéronome, qui, à l'instar des anciens prophètes (*Am.*, III, 2; *Os.*, III, 1; XI, 1; XII, 10; XIII, 4; *Is.*, V, 1, ss.), insiste sur le caractère gracieux et gratuit de l'alliance (*Deut.*, VII, 7-9, 12; X, 15; IX, 4-6; cfr IV, 32-40), l'idée de l'alliance prend une place considérable dans la doctrine des prophètes exiliques et des écrivains sacrés. Le Deutéronome n'a pas introduit une doctrine nouvelle; il n'a fait, en somme, que populariser et systématiser celle qui existait auparavant. Lorsqu'il rattache l'alliance conclue au temps de Moïse au « serment » par lequel Yahweh s'est engagé vis-à-vis des ancêtres (*Deut.*, VII, 8, 12; IX, 5, etc.; *Jer.*, XI, 5), il reprend la tradition consignée déjà par le Jahviste et l'Elohiste (p. ex. *Gen.*, XII, 2, 3; XV, 5, 7-10, 18; XXVI, 24); il en est de même lorsqu'il présente « les lois et les ordonnances » (*Deut.*, XII, 1; V, 1), c'est-à-dire soit le code de *Deut.*, XII-XXVI, soit le décalogue (*Deut.*, V, 2-17), comme les clauses imposées à Israël par l'alliance (cfr *Ex.*, XXIV, 4-8; XXXIV, 27), clauses qu'Amos (V, 14), Osée (VI, 7; VIII, 1, cfr IV, 1, 2) et Michée (VI, 8) indiquaient en termes plus généraux (cfr *Jer.*, VII, 23). De cette étroite connexion entre l'alliance et ses clauses, vient l'usage de *berît* comme parallèle à la loi (*Os.*, VIII, 1; *Ps.* LXXVIII, 10), aux préceptes (*Ps.* XXV, 10; CXXXII, 12) ou aux ordonnances de Dieu (*Ps.* CIII, 18) et en particulier l'identification de l'alliance avec le décalogue (*Deut.*, IV, 13), qui a valu leur nom aux « tables de l'alliance » (*Deut.*, IX, 9; *I Reg.*, VIII, 9) et à « l'arche de l'alliance » (*Jos.*, III, 6, 8; IV, 9) ou « de l'alliance de Yahweh » (*Num.*, X, 33; *Deut.*, X, 8; *Jos.*, III, 3, etc.).

Dans les passages attribués au Code sacerdotal, l'on a constaté que l'alliance avec Yahweh est présentée d'une façon un peu différente [37]. L'on y évite l'expression antique « couper l'alliance » à laquelle sont

37. Cfr Kraetzschmar, *o.c.*, p. 183 ss.; Eichrodt, *Theologie*, I, p. 18 s.; Sellin, *Theologie*, p. 95.

substituées « donner l'alliance » (*Gen.*, IX, 12; XVII, 2; *Num.*, XXV, 12), qui insiste davantage sur le caractère gracieux de l'alliance, ou « maintenir l'alliance » (*hêqîm*) [38], qui en marque la permanence (*Gen.*, VI, 18; IX, 9, 11, 17; XVII, 7, 19, 21; *Ex.*, VI, 4; *Lev.*, XXVI, 9; *Deut.*, VIII, 18; *Ez.*, XVI, 60), soulignées encore par le qualificatif *'olâm*, perpétuelle, ajouté à *berît* (*Gen.*, IX, 16; XVII, 7, 13, 19; *Ex.*, XXXI, 16; *Lev.*, XXIV, 8; *Num.*, XVIII, 19; XXV, 13). Ainsi est mise en lumière l'unité de la relation que Dieu a établie avec son peuple depuis les origines, c'est-à-dire depuis Abraham [39]; mais par le fait même l'alliance du Sinaï passe au second plan et n'apparaît plus que comme la conséquence et le renouvellement de celle qui a été instituée du temps des ancêtres (*Ex.*, VI, 4-8; *Lev.*, XXVI, 45) [40].

De plus la réciprocité des devoirs et des droits est atténuée; ainsi la circoncision imposée à Abraham et à sa race n'est plus qu'un « signe » de l'alliance (*Gen.*, XVII, 11), c'est-à-dire l'indice de l'appartenance à Dieu, comme le Sabbat (*Ex.*, XXXI, 13, 17; *Ez.*, XX, 12) est « le signe » manifestant la sanctification, c'est-à-dire la séparation et la consécration à Dieu du peuple saint (cfr *Is.*, LVIII, 13, 14). Cet ensemble de faits donne à l'idée de l'alliance une modalité assez différente de celle qu'elle avait dans les anciens écrits et encore souvent dans le Deutéronome; l'aspect juridique de pacte bilatéral librement consenti par deux parties contractantes s'estompe sous l'aspect de relation consentie gracieusement par le Dieu souverain en faveur de l'homme [41].

D'ailleurs l'alliance n'est plus restreinte à la race d'Abraham, elle est étendue à tous les descendants de Noé, c'est-à-dire suivant le sens du récit, à toute l'humanité, voire à tous les vivants et à la terre entière (*Gen.*, IX, 8-17). Ceci donne à l'alliance, qui a jusqu'alors un sens nettement nationaliste, une signification universaliste, qui (cfr *Is.*, XXIV, 5) n'apparaît guère que dans les vues d'avenir des prophètes. Ainsi non seulement l'histoire d'Israël (cfr *Ps.* CV, 7, ss.;

---

38. Tel paraît être le sens du verbe, comme dans l'expression *hêqîm dâbâr*, maintenir la parole (*Deut.*, XXVII, 26; *I Sam.*, XV, 11, 12, etc.), cfr Kraetzschmar, *o.c.*, p. 200 s.

39. Cette idée apparaît déjà dans le Deutéronome, chez Jérémie (XI, 5) et Ezéchiel (XX, 5).

40. Il ne faut rien exagérer : l'alliance du Sinaï ne disparaît pas de la théorie du Code Sacerdotal; elle est annoncée dans *Ex.*, VI, 4-8, rappelée dans *Lev.*, XXVI, 45 et manifestement supposée dans les expressions « les tables du témoignage » (*Ex.*, XXXI, 18; XXXII, 15) et « l'arche du témoignage » (*Ex.*, XXV, 22; XXX, 6, 26, etc.), qui désignent les tables de l'alliance données au Sinaï (*Ex.*, XIX, 1, 2), et l'arche d'alliance.

41. Il est inexact de dire que l'alliance n'a plus aucun caractère bilatéral, puisque dans *Gen.*, XVII, 1, Dieu exige d'Abraham qu'il marche devant lui et soit irréprochable, et que dans *Gen.*, IX, 4-6, il impose aux descendants de Noé l'abstinence du sang et de l'homicide. Mais manifestement l'aspect juridique d'un pacte bilatéral est beaucoup moins apparent que dans le Deutéronome (surtout XXVI, 16-19).

CVI, 45), mais celle de toute l'humanité et du monde est présentée comme la réalisation du plan de salut que Dieu exécute par son alliance, c'est-à-dire par la relation qu'il a gracieusement établie entre lui et l'humanité et qui s'actue par sa constante protection (cfr *Ps.* CXI, 5, 9).

7. *La nouvelle alliance.* Puisque l'alliance est une relation mutuelle volontaire, imposant des devoirs autant que des droits, elle peut être rompue par la faute d'un des deux contractants. C'est pourquoi plusieurs prophètes accusent Israël d'avoir rompu (*hâpar*) l'alliance par ses crimes et ses infidélités (*Is.*, XXIV, 5; *Jer.*, XI, 10; XXXI, 32; *Ez.*, XVI, 59; XLIV, 7; cfr *Os.*, VI, 7; VIII, 1). En effet, à leurs yeux, l'alliance devait faire d'Israël un peuple droit et juste (*Is.*, V, 7; *Os.*, II, 21, 22), et la protection divine qu'elle garantissait était conditionnée par la soumission et la fidélité d'Israël à Yahweh (*Is.*, I, 16-20; *Am.*, V, 14, 15; *Os.*, II, 21-25; *Jer.*, VII, 3-10; XI, 1-5, etc.). Ayant abandonné son Dieu, Israël est abandonné par Yahweh (cfr *Os.*, I, 2-9; II, 4); comment Yahweh pourrait-il ne pas châtier l'infidèle (*Jer.*, V, 7-9)? Cependant Yahweh se doit à lui-même, il doit à sa sainteté (*Os.*, XI, 8, 9), à son nom (*Ez.*, XXXVI, 22), à sa gloire (*Is.*, XLII, 8) de reprendre l'œuvre compromise par les fautes d'Israël; il sauvera un reste (*Is.*, VII, 3; X, 20-22; XI, 11, 16; XXVIII, 5; *Am.*, III, 12; V, 15) et restaurera son peuple détruit. Ce salut et cette restauration sont présentés soit comme un nouveau mariage (*Os.*, II, 16, ss.; *Jer.*, XXXI, 3; *Is.*, LIV, 2-8; LXII, 4, 5), car Yahweh n'a jamais cessé d'aimer son épouse infidèle (*Os.*, XI, 8, 9; *Jer.*, XI, 15; XII, 7; XXXI, 3), soit comme une nouvelle alliance (*Jer.*, XXXI, 31-34; XXXII, 38, 40; *Ez.*, XVI, 60; XXXIV, 25; XXXVII, 26; *Is.*, XLII, 6; XLIX, 8; LV, 3; LIX, 21; LXI, 8; *Mal.*, III, 1).

Cette alliance nouvelle annoncée par les prophètes remplacera celle qu'Israël a brisée par ses fautes et en différera principalement parce qu'elle comportera une régénération intérieure du peuple et des individus. « Voici que des jours viennent, déclare Yahweh, où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle; non comme l'alliance que j'ai faite avec leurs pères, au jour où je les pris par la main, pour les faire sortir d'Égypte : eux, ils ont rompu mon alliance et moi (je les ai rejetés), déclare Yahweh[42]. Mais voici quelle sera l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël, quand ces jours-là seront venus, déclare Yahweh : je mettrai ma loi en eux et dans leur cœur je l'écrirai; et je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. Et ils n'auront plus à s'instruire l'un l'autre, le frère son frère, disant : « Apprenez à connaître Yahweh »; car tous me connaîtront, grands et petits, déclare Yahweh; car je pardonnerai leur

42. Au lieu de *ba'âltî* (j'étais leur seigneur), nous lisons *ga'âltî*, j'ai rejeté (cfr LXX Lag), cfr A. Condamin, *in h.l.*

iniquité, et de leur péché je ne me souviendrai plus » (*Jer.*, XXXI, 31-34) [43]. L'alliance nouvelle rétablira l'union entre Yahweh et Israël : « Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple ». Elle différera de celle du Sinaï, non par ses stipulations, mais par les moyens qu'elle mettra en œuvre ; elle ne sera plus écrite sur des tables de pierre (*Ex.*, XXIV, 12-14 ; *Deut.*, V, 19), mais dans les cœurs, c'est-à-dire ne reposera plus sur une loi extérieure à l'homme, mais sur l'homme lui-même, étant gravée dans les cœurs transformés, renouvelés par Yahweh lui-même et rendus capables de « le reconnaître » (*Jer.*, XXIV, 7) et de le craindre (*Jer.*, XXXII, 39, 40). La nouvelle alliance sera pour tous une lumière et une force intérieures faisant « connaître Yahweh », c'est-à-dire rendant la vie de chacun conforme aux exigences morales de Yahweh, reconnu comme le Dieu juste et saint (cfr *Jer.*, XXII, 16 ; VIII, 7 ; V, 4, s. ; *Os.*, IV, 1 ; V, 4 ; VI, 6).

Ezéchiel (XXXVI, 23-28) insiste encore plus sur la régénération intérieure des individus, qui accompagnera la restauration de la nation. Il marque trois étapes : d'abord la purification des coupables (v. 25), puis le renouvellement des cœurs (v. 26), enfin le don de l'esprit qui les soutiendra dans la pratique du bien (v. 27). Yahweh remplacera les cœurs de pierre, c'est-à-dire les cœurs durs, insensibles à ses préceptes par des cœurs « de chair », c'est-à-dire des cœurs dociles, ou, ce qui revient au même, il donnera aux Israélites « un cœur nouveau » et « un esprit nouveau » (cfr XI, 19 ; XVIII, 31 ; *Ps.* LI, 12), en d'autres termes il rénovera en eux le centre et le siège de leur vie morale et intellectuelle. C'est donc bien une régénération intérieure qui est décrite ici et qui fera du peuple, ainsi purifié, renouvelé et soutenu par l'esprit divin [44] le peuple saint du Dieu saint (v. 28).

La rénovation morale et religieuse d'Israël, rénovation assez souvent attribuée à l'esprit de Yahweh (*Ez.*, XXXVI, 26 ; *Is.*, XXXII, 15-18 ; XLIV, 3-5 ; XXVIII, 6 ; LXI, 1-3 ; XLIX, 8), est, sans doute aux yeux des prophètes l'élément essentiel et caractéristique de la nouvelle alliance, mais elle n'en est pas le seul. Les bénédictions d'ordre matériel (p. ex. *Is.*, XXXII, 15-17 ; XLIV, 3-5), en particulier la paix paradisiaque (*Os.*, II, 20-23 ; *Is.*, XI, 6-8 ; *Ez.*, XXXIV, 25, etc.) ne sont pas oubliées. Ezéchiel (XXXVII, 16-26) y joint le retour des dispersés (XXXVI, 23 ; XXXVII, 21, etc. ; *Is.*, XLIX, 8, 9 ; LXI, 1, ss.), l'union des deux royaumes, Israël et Juda, sous le sceptre d'un seul prince, un nouveau David (*Ez.*, XXXVII, 22, 24, 25 ; XXXIV, 23, 24 ; *Is.*, LV, 3).

Enfin l'alliance nouvelle a un caractère nettement universaliste,

---

43. Sur l'authenticité de ce morceau, cfr A. Condamin (*in h.l.*), F. Nötscher (*in h.l.*), P. Volz (*in h.l.*) et d'autres.

44. Sur le rapport entre l'esprit, source de vie morale, et l'alliance nouvelle, cfr P. van Imschoot, *L'esprit de Jahvé et l'alliance nouvelle dans l'A.T.*, dans *E.T.L.*, 1936, p. 201 ss.

en particulier dans les passages concernant le serviteur de Yahweh, qui « fait l'alliance du peuple et la lumière des nations » (*Is.*, XLII, 6; cfr XLIX, 6). L'expression « lumière des nations » ne peut s'entendre que dans le sens de « lumière pour les nations » (cfr XLII, 7 et XLII, 1 : il apporte le droit aux nations, c'est-à-dire la norme de la vérité religieuse et morale) [45]. La première expression « l'alliance du peuple », étant construite de la même manière, signifiera donc « l'alliance pour le peuple », c'est-à-dire soit le médiateur de l'alliance pour le peuple [46], soit la loi pour le peuple (cfr XLII, 1), en prenant *berît* dans le sens qu'il a fréquemment, de clause d'une alliance (p. ex. *Deut.*, IV, 13; *Ps.* LXXVIII, 10) [47]. « Le peuple » désigne, d'après plusieurs exégètes, Israël (cfr XLIX, 6 a b, 8) ; toutefois le contexte, où il n'est pas question d'Israël mais du « peuple habitant la terre » (v. 5), paraît donner raison à ceux qui entendent « le peuple » dans le sens de l'humanité [48] (cfr XLIX, 6 : « Je t'établirai lumière des nations, pour que mon salut arrive jusqu'aux confins de la terre »). En toute hypothèse la mission du serviteur de Yahweh, médiateur de l'alliance ou de la loi futures, c'est-à-dire de l'économie que Dieu instituera, et « lumière des nations », n'est pas réservée à Israël, mais s'adresse à tous les peuples, comme le salut messianique d'après de nombreux oracles (p. ex. *Is.*, II, 2-4; LVI, 6-7; LX, 1-18; *Mich.*, IV, 1-4; *Zach.*, II, 14, 15; VIII, 20-23; XIV, 9, 16, etc.).

Bien que les prophètes gardent, pour décrire l'objet de la nouvelle alliance, la formule classique appliquée à l'ancienne : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (*Jer.*, XXXI, 33; *Ez.*, XXXVI, 28; cfr *Zach.*, II, 15, 16), le caractère juridique de contrat bilatéral, qui caractérise l'ancienne alliance, disparaît dans la nouvelle : celle-ci n'est plus, à proprement parler, qu'une disposition unilatérale prise par Dieu et réglant la relation qui dans l'avenir existera entre Dieu et l'homme.

Résumé et conclusion.

Aux yeux des anciens, l'alliance (*bcrît*) est la relation d'appartenance unissant deux parties contractantes avec les droits et les devoirs qui découlent de cette relation.

Comme la communauté du sang fait des individus et des groupes humains apparentés un tout vivant, dont l'intégrité et la prospérité

45. Cfr J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn, 1939, II, p. 51.
46. J. Fischer, *o.c.*, p. 53; A. Van Honacker, *Het Boek Isaias*, Bruges, 1932, p. 241, qui interprète *berît* dans le sens de salut; A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, p. 336; F. Feldmann, *Das Buch Isaias*, Munster, 1926, II, p. 58, etc.
47. P. Volz, *Jesaia*, II, Leipzig, 1932, p. 156; A. van der Ploeg, *Les chants du serviteur de Jahvé*, Paris, 1936, p. 31.
48. P. Volz, *o.c.*, p. 155; A. van der Ploeg, *o.c.*, p. 31; M. Hoepers, *o.c.*, p. 54 s.

(en hébreu : *šalôm*) dépend du lien naturel et des devoirs et des droits mutuels qui les unissent entre eux, ainsi en est-il de l'alliance, de la communion vitale, avec ses droits et ses devoirs ; mais elle naît d'un acte volontaire des parties contractantes. C'est pourquoi l'alliance, qui est un lien sacré garanti par la divinité, se conclut par des rites qui signifient et produisent la communion vitale.

Dans l'A.T., cette notion, qui joue un rôle capital dans la vie des clans israélites et des individus, est transposée dans le domaine religieux et donne à la religion d'Israël son caractère essentiel et distinctif : le lien qui unit Israël à son Dieu n'est pas un lien naturel, mais un lien issu de la volonté libre et de la bienveillance de Yahweh, qui en a pris l'initiative et en a imposé les conditions, dont les principales sont d'ordre moral. Tous les récits se rapportant à l'alliance en font foi.

Si les prophètes antérieurs à Jérémie ne mentionnent pas souvent l'alliance, ils ne l'ignorent pas cependant. Ils rattachent le rapport qui unit Yahweh à Israël, à l'exode, l'intervention la plus éclatante de Yahweh en faveur de son peuple, et insistent surtout sur les conditions morales dont le Dieu d'Israël fait dépendre sa protection et dont il châtiera rigoureusement les transgressions.

Jérémie et surtout le Deutéronome, reprenant les traditions rapportées par les récits yahwistes et élohistes, font remonter au temps d'Abraham et des Patriarches l'alliance, qui a reçu sa forme définitive par la révélation faite à Moïse.

Le Deutéronome, qui a popularisé cette notion, souligne très fortement le caractère gratuit et conditionnel de l'alliance conclue par Yahweh par pure bienveillance, mais en même temps son aspect juridique de contrat bilatéral, imposant des droits et des devoirs mutuels, consignés dans les lois mosaïques.

Cette doctrine a pénétré l'enseignement de tous les écrivains postérieurs à l'exception des auteurs sapientiaux, qui n'y recourent guère.

Le Code Sacerdotal y introduit une modalité nouvelle : il estompe le caractère juridique de l'alliance et l'étend, non seulement aux Patriarches, mais à l'humanité tout entière. Ainsi l'alliance prend l'aspect d'une disposition unilatérale de Dieu, d'un plan ordonné gracieusement par Yahweh en vue du salut de tous les hommes et d'Israël en particulier.

Ce sens universaliste de l'alliance et celui de disposition unilatérale réglant la relation entre Dieu et l'homme sont ceux de l'alliance nouvelle que, depuis Jérémie, plusieurs prophètes ont annoncée comme devant être la forme de la restauration future d'Israël, entendue comme une régénération intérieure religieuse et morale opérée par Yahweh.

Telle est « la nouvelle alliance » que le Christ a scellée de son sang (*Lc*, XXII, 20 ; *I Cor.*, XI, 25 ; cfr *Mc*, XIV, 24 ; *Mt.*, XXVI, 28 ; cfr *Ex.*, XXIV, 8).

Gand. Chanoine P. VAN IMSCHOOT.

Théologie morale et Charité [1]

Caractériser la morale en ce qu'elle a de spécifiquement chrétien, c'est y voir avant tout la loi de charité donnée par Jésus-Christ pour « son commandement nouveau » : aimer Dieu, aimer le prochain, l'aimer comme le Christ l'a aimé, « *in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae* [2] ». Depuis les origines la vie chrétienne a toujours compris et pratiqué un « primat » de la charité. Il semblerait donc normal que les manuels de théologie morale organisent tout leur exposé autour de ce centre de perspective et mettent en relief, en toute activité du juste, la présence et l'efficience variées de cet amour, s'il est vrai qu'ils doivent, autant que possible, modeler leur structure et calculer leurs proportions sur les exigences de la vie chrétienne réelle.

Or, à première vue, nombre de manuels accordent à la vertu théologale de charité une place restreinte qui ne répond sûrement pas à son importance vécue dans la pratique chrétienne. Au lieu d'en faire, dans l'exposé théorique, le premier principe d'où le reste découle, l'âme qui donne sens et vie au corps de doctrine, plusieurs l'expliquent dans un traité ou un chapitre « à côté » des autres, sans souligner assez l'influence vitale qui lui fait envahir toutes les valeurs vertueuses.

A cet état de la formulation des manuels il y a plusieurs raisons, qui relèvent de l'histoire, de la méthodologie et des exigences de l'enseignement. Il est d'ailleurs facile de voir que le progrès réalisé dans les récents manuels s'oriente vers une formulation plus positive et doctrinale qui emprunte souvent sa structure au traité des vertus, à la façon de la Somme de saint Thomas. On se tromperait donc sur l'intention de ces pages si on y voyait une critique plutôt qu'une contribution, si humble soit-elle, à un effort commun. Tels qu'ils sont, les meilleurs de nos manuels de théologie morale renferment trop de richesses accumulées par la tradition pour qu'on ne cherche pas à les exploiter en plénitude.

---

1. Cet article voudrait présenter au lecteur l'ouvrage que nous venons de publier aux *Editions du Museum Lessianum* (Louvain, Nauwelaerts; Bruxelles, Edition Universelle; Paris, Desclée De Brouwer) sous le titre : *Le primat de la charité en théologie morale,* grand in-8°, x-338 p. Prix : 225 frs belges.

2. Matth., XXII, 40. — Qu'il nous soit permis de fixer, dès le début de ces pages, la perspective surnaturelle qui est la nôtre. Saint Thomas parle dans sa morale du primat de la *charité,* parce qu'il est sur le terrain surnaturel. Toutefois il appuie cette « information » de la charité sur le fait qu'il s'agit d'un acte humain, volontaire et que la charité élève l'acte de volonté. Il faut donc en conclure que sur le terrain naturel, on parlerait d'un primat de l'*amour,* tout acte humain, selon saint Thomas, étant rapporté à la Fin dernière, Dieu. Voir plus loin, p. 815.

Ne serait-il pas possible, et donc urgent, de décalquer dans la formulation et l'expression même de la théologie morale, la structure spécifiquement chrétienne de notre agir moral concret? Urgent, disions-nous, puisque l'importance plus ou moins grande, accordée à tels éléments doctrinaux dans la trame et l'arrangement mêmes d'un livre d'enseignement, suggère une échelle de valeurs qui mesurera nos jugements et, par nous, prêtres, va jauger la densité du sens chrétien de nos fidèles. Mettre la charité à la base de toute la doctrine morale, c'est inviter efficacement déjà à en faire l'âme de notre vie morale et de la prédication chrétienne.

C'est pourquoi le but de cet essai, et plus encore du livre qu'il tente de résumer, serait de *déterminer le rôle fondamental de la charité dans la vie morale* et conséquemment de *suggérer un moyen d'expression qui sauvegarde cette importance unique de la charité, même dans la formulation morale.*

Nous voudrions partir du *donné révélé* de la morale chrétienne pour montrer brièvement combien la charité est sa *nouveauté caractéristique* (I) ; il faudrait ensuite rendre compte de la *formulation actuelle de nos manuels* pour y lire le besoin et les possibilités de renouveau qui s'y manifestent (II) ; et enfin proposer les *suggestions méthodologiques* qui découlent des considérations précédentes (III).

I. *Révélation de la morale chrétienne*

Pour connaître le sens de la vie morale il faut pénétrer le mystère de l'homme, s'il est vrai que l'agir suit l'être. Les philosophes avaient tenté de bâtir une éthique taillée à la mesure de ce que l'homme pouvait révéler sur lui-même : au mieux, cela pouvait être une morale de créature dépendant d'un Dieu personnel connu comme *Être parfait.* Certains de ces efforts ne manquent pas de grandeur stoïque, la grandeur d'une « justice » : *In iustitia, virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur* ; splendeur admirable et froide des étoiles [3]. Telle de ces morales lisait au fond de l'agir humain un « appétit d'être », découvrant là une trace divine mais sans même en comprendre assez la portée naturelle, comme un enfant regarde fuir l'eau du ruisseau et ne sait de quelle mer elle vient ni à quels océans elle retourne.

En fait, jusqu'à l'Incarnation, l'homme reste pour lui-même un secret d'autant plus déroutant qu'il porte en lui une hérédité d'égoïsme depuis la chute. Aussi, quand Dieu révèle lui-même ce qu'est

3. Cicéron, *De Officiis,* L. I, Tit. *De Iustitia,* au début. — « Praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis » (Aristote, *Ethic.,* L. V, ch. I). Il s'agit de la justice « générale », qui préside au bien commun, à l'ordre, à l'équilibre, à la stabilité de la cité.

l'homme en vertu de la libre élection divine et quelles sont les exigences de sa vie morale surnaturelle, c'est, dans la conscience humaine, une nouveauté comme un vin jeune qui fait éclater la vieille outre [4], ou comme une lumière aveuglante qui luit dans les ténèbres [5]. Sa nouveauté tenait à la structure même de la morale, car elle apportait le germe d'une ontologie de l'homme et de l'agir que jamais philosophe n'aurait pu imaginer. Le noyau de la « bonne nouvelle » tenait en ceci : Dieu est Charité et nous ne sommes plus seulement ses créatures ou participations mais ses fils, appelés « in Filio » à la communion avec le Père. Avec cela, le monde est changé, l'homme ne peut plus vivre comme avant. Question de temps que le message s'épande et fermente sur la planète. On comprend qu'il provoque l'opposition, puisqu'il s'applique sur l'égoïsme humain comme un fer rouge sur une plaie ouverte. C'est un feu et il ne demande qu'à brûler [6], une lumière faite pour luire bien en vue [7], mais les ténèbres ne l'ont pas reçue [8]; l'égoïsme n'a pas bonne conscience et ne vient pas à la lumière [9]. Aussi ceux qui, les premiers, prêchent la nouvelle de l'amour sont-ils condamnés à mort, après le Christ lui-même, comme il l'avait prévu et prédit [10]. Et le martyre est l'idéal de la vie chrétienne pour ces premières générations toutes proches de la générosité de la source [11]. Plus que cela, la nouvelle exigence trouve en chaque converti quelque chose à détruire et à mortifier [12] : ces germes de l'égoïsme héréditaire. Aussi, adhérer au nouvel évangile c'est porter sa croix tous les jours [13], c'est mourir à quelque chose de vieilli pour vivre la nouvelle vie. Un homme nouveau [14], renè [15], doit prendre la place du « vieil » homme [16] et il y aura guerre [17]. Il faut oser faire l'option, éprouver sa sincérité comme, au moment de bâtir, on examine si on est décidé à y mettre le prix [18]; mais c'est à prendre ou à laisser : on ne peut être à la fois pour et contre l'évangile de la charité [19]; il faut perdre sa vie (la vieille) pour la trouver (la nouvelle) [20]; vendre

4. Matth., IX, 17.
5. Ioan., I, 5.
6. Luc, XII, 49.
7. Matth., V, 15.
8 Ioan., I, 5.
9. Ioan., III, 20.
10. Matth., XX, 26.
11. M. Viller, *Martyre et perfection,* dans la *Revue d'ascétique et de mystique,* 1925, pp. 3-25.
12. Cfr A. Lamy, *Bios Angelicos,* dans *Dieu Vivant,* n° 7, pp. 52-77.
13. Luc, IX, 23.
14. *II Cor.,* V, 17; *Col.,* III, 10.
15. Ioan., III, 3; *I Petr.,* I, 23.
16. *Rom.,* VI, 6.
17. Matth., X, 34.
18. Luc, XIV, 28-30.
19. Matth., XII, 30.
20. Matth., X, 39.

tout pour acheter le champ au trésor [21], même arracher son œil pour sauver cette nouvelle vie [22]. Rudes exigences!

Aussi est-il très évident pour les premiers chrétiens que l'évangile est une « nouvelle ». Pourtant, si elle est dramatique, elle est surtout une « bonne nouvelle », un message de joie si surabondante [23] qu'il apporte un devoir de joie continue [24] et qu'il fait exulter celui qui réalise son bonheur [25].

Quelle est donc cette nouveauté si prenante qu'on se fait tuer pour elle, et qui donne assez de joie pour sourire dans la mort?

Nous l'avons dit déjà : c'est la révélation de l'amour; « *Dieu est Agapè* » insiste par deux fois saint Jean [26]. Sans doute rien d'étonnant à cette révélation. L'Etre souverain est Amour. C'est son essence même, comme la Sagesse, la Bonté, commente saint Thomas [27]. Mais nous apprenons que l'essence divine est possédée dans les intimes échanges d'une vie trinitaire. C'est donc un nouvel amour qui nous est révélé en Dieu.

Quand il décidera, *liberrimo consilio,* que la créature spirituelle surgisse du néant, certes il faudra bien, déjà sur le plan naturel, que ce soit une certaine participation de la divinité et que l'étoffe dont est tissé notre être soit de l'amour dès le début. Pourrait-elle être autre chose, puisqu'il n'y avait rien d'autre à participer que l'Amour, c'est-à-dire l'Etre? Mais bien plus Dieu a élevé cet amour dilué jusqu'à la « *communication* » gratuite de l'Agapè, où l'on vit de sa vie trinitaire.

Touchant notre être nouveau, Jésus-Christ avait à révéler cela surtout : que nous sommes fils de la famille divine [28], de petits enfants qui peuvent dire « Père » à leur Dieu [29], possédés qu'ils sont par le même Esprit que lui [30], habités par la Trinité [31], parce qu'ils sont quelque chose du Christ total comme les branches d'un arbre [32] ou les membres d'un corps [33]. Voilà pour leur être. La grâce sanctifiante est cette communication de l'Agapè ou de l'être de Dieu : quand on la regarde dans l'essence de l'âme qu'elle divinise, on voit qu'elle y fait naître un amour-charité en acte premier.

L'*agir chrétien* n'a d'autre sens que de faire passer cet être-là, ou

21. Matth., XIII, 44.
22. Matth., V, 29.
23. *II Cor.,* VII, 4.
24. *Phil.,* IV, 4.
25. Luc, VI, 23; *Col.,* III, 15.
26. I Ioan., IV, 8 et 16.
27. *Summa Theol., II^a II^ae,* q. 23, a. 2, ad 1.
28. Matth., XVIII, 3; *Rom.,* VIII, 15.
29. *Gal.,* IV, 6; Matth., VI, 9.
30. *Eph.,* IV, 4.
31. Ioan., XIV, 23.
32. Ioan., XV, 4-7.
33. *I Cor.,* XII, 27.

cet amour, en acte second. Installés en ce centre de perspective, on y voit étrangement converger tous les commandements ou, si l'on peut dire, toute la « morale évangélique », vers la charité. Le « plus grand et premier commandement » de Dieu qui est Amour, c'est d'aimer [34] ; tout tient en cela [35] puisque c'est la récapitulation de tout précepte quel qu'il soit [36], le lien de perfection [37] qui « assemble comme en un faisceau les vertus [38] » s'enracinant en elle. Et sans doute il y a toute la gamme des vertus, mais « j'ose affirmer, dit saint Augustin dans son petit traité de morale qu'est le *De Moribus Ecclesiae*, j'ose affirmer que la vertu n'est absolument rien autre chose que le souverain amour de Dieu [39] » ; ou plus précisément : la vertu « est l'ordre de l'amour », *ordo amoris* [40]. Aimer, c'est une voie plus élevée que tous les charismes [41] et un commencement de vie éternelle [42].

Qui faut-il aimer? Dieu évidemment; puis du même mouvement, ceux qui sont de Dieu [43] puisque nous aimons maintenant avec « son » amour et qu'il nous a tous aimés le premier [44] et inclus en lui. La société chrétienne doit réaliser cette réussite de reproduire une image de la société et de la charité trinitaires dans une société d'esprits incarnés. C'est pourquoi la marque distinctive des chrétiens est la charité envers les autres [45] comme envers des visibilités du Christ et du Dieu invisible [46].

Quant à la *manière* et à l'intensité de l'amour, nous avons à prendre les mœurs de Dieu, c'est-à-dire les mœurs de l'Agapè, aux exigences radicales. Touchant notre action, c'est cela surtout que Jésus avait à nous révéler, et plus encore à nous montrer comme un exemple [47], lui, la voie [48] et à nous infuser comme une force [49], lui, la vie [50]. Un amour vrai est un feu qui consume [51] sans dire jamais : « Assez ». Il est exclusif : c'est de toutes ses forces, de tout son esprit et de

---

34. Matth., XXII, 38.
35. Matth., XXII, 40.
36. *Rom.*, XIII, 9.
37. *Col.*, III, 12-14.
38. J. Huby, *Saint Paul, Les Epîtres de la captivité*, p. 91, note 1 ; cfr *Eph.*, III, 17.
39. *De Moribus Ecclesiae*, XV, 25.
40. *Ibid.*, ch. XV, début; cfr *Summa Theol., I^a II^ae*, q. 55, a. 1, ad 4; q. 62, a. 1, ad 1.
41. *I Cor.*, XII, 31 à XIV, 1.
42. I Ioan., III, 14.
43. Matth., XXII, 37-39.
44. I Ioan., IV, 10.
45. Ioan., XIII, 37.
46. I Ioan., IV, 20.
47. Ioan., XIII, 15.
48. Ioan., XIV, 6.
49. Ioan., XV, 5.
50. Ioan., VI, 51.
51. Luc, XII, 49.

toute son âme qu'il faut aimer [52]. Nous avions besoin que Jésus-Christ nous montrât jusqu'où cela doit aller : jusqu'au don du sang [53], pour que nous osions le croire et qu'avec sa grâce, nous ayons la vertu de l'accomplir.

Car, si nous avons à aimer comme Dieu aime, et si notre activité ne revêt son sens chrétien qu'en traduisant cet amour trop énorme pour notre capacité de créatures charnelles et pécheresses, il faut bien que nos limites éclatent ; pensons aux vieilles outres [54] ou à la chrysalide quand le papillon naît dans la lumière. Etre en gestation d'un fils de Dieu, cela fait souffrir le vieil homme. Aussi dans sa structure même, la vie chrétienne est une croix portée à la suite de l'Amour ; une croix aimée. Et nous retrouvons ici les exigences qui tantôt nous paraissaient rudes [55]. Mais elle est en même temps une joie, s'il est vrai qu'elle est un amour ; la souffrance même est aimée [56] et devient un bonheur. On peut dire sans blasphème que Jésus-Christ crucifié, cette traduction la plus parfaite de Dieu-Amour en termes humains, ne satisfaisait pleinement la soif du Verbe de se donner, que parce qu'il n'y avait pas moyen de faire davantage. Aucune manifestation finie ne parviendra à épuiser l'Amour infini [57].

La charité s'affirmait donc comme un « commandement nouveau [58] », une transformation de vie ou *metanoia* [59] à la face d'un monde qui sombrait dans l'égoïsme. Elle envahissait à la façon d'un ferment [60] ou d'une « *âme* » nouvelle toute vie morale.

II. *Formulation de nos manuels*

Depuis lors la morale de l'Eglise a toujours vécu de cette âme-là. Tout au long de son histoire et maintenant plus que jamais, les saints et les vrais chrétiens témoignèrent que l'amour continue, toujours jeune, à jaillir des « sources du Sauveur ».

Mais il se peut que dans la formulation scolaire de cette vie, nos manuels de théologie morale n'aient pas attribué à l'exposé de la charité une importance qui répondît à son rôle vécu. On a dit naguère que le traité de la charité avec ses exigences de perfection avait pratiquement émigré des manuels de théologie morale vers ceux de théologie spirituelle, ascétique et mystique [61], laissant à la morale la

52. Matth., XXII, 37.
53. Ioan., XV, 13.
54. Matth., IX, 17.
55. Matth., V, 29.
56. *Imitation*, Livre II, ch. XII, 8.
57. Cfr L. Lochet, *L'apôtre dans le mystère de l'Eglise*, dans *La Vie Spirituelle*, 1949, pp. 115-154.
58. Ioan., XIII, 34.
59. Matth., IV, 17.
60. Matth., XIII, 33.
61. Card. Van Roey, *De virtute Charitatis, Quaestiones selectae*, Malines, Dessain, 1929, p. 13.

tâche prépondérante de fixer et défendre le minimum requis pour éviter le péché. Ce ne serait plus aussi juste aujourd'hui après l'apparition des beaux manuels que l'on connaît et l'on ne peut d'ailleurs nier qu'ils aient à accomplir « aussi » cette tâche, s'ils doivent former de futurs confesseurs. Mais, qu'ils le veuillent ou non, ils forment aussi de futurs prêcheurs; et quel prédicateur, en enseignant la morale à ses fidèles ou dans ses cercles d'études, ne sera pas tenté de prendre dans ses manuels de morale ses thèmes parfois trop négatifs?

Nous répétons donc notre question :

Ne serait-il pas urgent dès lors de donner à la charité dans la formulation de notre théologie morale la même importance qu'elle a traditionnellement dans la vie chrétienne : non pas un chapitre « à côté » d'autres, mais une animation partout présente?

Il semble d'ailleurs que cette restitution soit appelée, comme nous le disions tantôt, par l'évolution même de cette théologie et des manuels qui l'expriment.

Dans leur longue élaboration, deux courants se sont mêlés. Le premier, vraiment théologique, a abouti aux grandes « Sommes ». La morale y resta longtemps associée au dogme, jusqu'au jour où le contact — pour enrichissant et indispensable qu'il soit — avec la philosophie et le droit, et surtout avec les nécessités économiques et sociales, porta certains commentateurs à diminuer la part du révélé et du moral. De plus la morale tendait à se constituer en une discipline autonome[62]. Saint Antonin écrivait, en 1419, sa première *Summa Theologiae Moralis* séparée.

Le second courant charriait, outre les Collections canoniques, Décrétales, *Summae de Casibus Paenitentialibus* (saint Raymond de Pennafort), un lourd train de *Libri Paenitentiales* (saint Colomban, VII^e siècle), *Summae Confessionales* (saint Antonin, XV^e siècle), *Directoria Confessariorum* (*Medulla* de Busembaum, XVII^e siècle), *Collectiones Casuum Conscientiae* (Diana, XVII^e siècle).

Après la période morbide, rationaliste et janséniste, s'étendant de la seconde moitié du XVII^e siècle au milieu du XVIII^e, ce courant aboutissait aux Commentaires de saint Alphonse de Liguori sur la *Medulla* de Busembaum (1748) et à son ample *Theologia Moralis* (1753-1755), amorce d'un renouveau de la théologie morale. Notons-le, ce renouveau se faisait sous le signe de la casuistique plus que sous l'influence de la théologie. Aussi les manuels de la fin du siècle dernier n'ont pas toujours échappé à ce danger d'une morale trop négative et minimaliste; d'une morale de la prohibition plutôt que des vertus[63]. C'étaient des Sommes pour confesseurs, utiles, en partie

62. Cfr Ivo Zeiger, *De conditione Theologiae Moralis hodierna*, dans les *Periodica de re morali...*, 1939, p. 181.

63. Cfr A. Vermeersch, *Soixante ans de Théologie Morale*, dans la *N.R.Th.*, 1929, p. 871.

indispensables, où il restait trop peu de théologie pour mériter leur titre de théologies morales et qu'il serait souhaitable d'appeler *Summae Pastorales* peut-être ou autrement[64].

Si nous nous rappelons que le premier courant mentionné plus haut avait conduit à un enseignement moral séparé du dogme[65]; et que le second[66], casuistique, avait, jusqu'au XV^e^ siècle, emprunté beaucoup au droit canonique, nous serons préparés à mieux découvrir le visage de l'enseignement moral en fin du siècle dernier. Déjà attirés par Ballerini (1843) à une recherche plus doctrinale des principes intrinsèques, les moralistes sentaient, dès le début de ce siècle, le besoin d'un renouvellement[67].

D'après les remarques précédentes, ce renouveau pouvait se faire par un double effort. *Le premier rapprocherait la morale du dogme* à la façon de saint Thomas dans sa Somme et, sans proscrire, dans les manuels classiques du moins, les déterminations casuistiques et canoniques nécessaires, il bâtirait une morale proprement théologique, surnaturelle, positive, d'ailleurs largement ouverte aux exigences actuelles[68].

Successivement les manuels de A. Lehmkuhl, S. J.[69], A. Tanquerey[70], M. Prümmer, O.P.[71], A. Vermeersch, S. J.[72], J. Mausbach[73], O. Schilling[74], B. H. Merkelbach, O.P.[75] mûrirent comme les beaux fruits de ce premier effort.

Un *second* est rendu possible et reste nécessaire. La morale s'est rapprochée du dogme : c'est beaucoup. Mais a-t-elle déjà retrouvé ce que nous admirions en commençant : la vie de cette tradition chrétienne? S'est-elle mise à chanter le « thème dominant » de la charité[76] au point d'être ce qu'elle est par vocation : La *Schola charitatis Christi*? Sauf dans l'œuvre très chrétienne, solidement scripturaire et non exclusivement scolaire de Fritz Tillmann : *Die Idee der Nachfolge Christi* et *Die verwirklichung der Nachfolge Christi*[77], fidèle

64. Cfr Jos. Mausbach, *Die neuersten Vorschlagen zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik*, dans *Theologische Revue*, 1902, p. 48.
65. Cfr, plus haut, S. Antonin.
66. Fritz Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, pp. 32-42.
67. Cfr J. Mausbach, *art. cit.*, pp. 1-8, 41-46; et les articles qui ont pullulé en 1901 et qu'il cite à la page 1.
68. Cfr J. Mausbach, *art. cit.*, pp. 45-46.
69. *Theologia Moralis*, 1882.
70. *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis*, 1902.
71. *Manuale Theologiae Moralis*, 1914.
72. *Theologiae Moralis Principia, responsa, consilia*, 1922.
73. *Katholische Moraltheologie*, 1927-1930.
74. *Lehrbuch der Moraltheologie*, 1928.
75. *Summa Theologiae Moralis*, 1930.
76. Cfr J. Leclercq, *L'Enseignement de la Morale chrétienne*, pp. 59-63, 334-341.
77. Dans le *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf, 1934-1936. Cfr pourtant le reproche fait à cette œuvre par L. Buys, C.ss.R., *Onze Moraltheologie en de Bergrede*, dans les *Theologische Opstellen opgedragen en aangeboden aan Mgr Van Noort*, 1944, p. 45.

à la tradition de J. M. Sailer [78] et de J. B. Hirscher [79], la théologie morale ne paraît pas encore, dans sa formulation, avoir retrouvé complètement son âme, cette nouveauté de l'amour chrétien qui est vie.

L'ouvrage dont le présent article n'est qu'une esquisse très partielle voudrait chercher et établir théologiquement une *méthode* qui permît à la « formulation » morale de se mouler plus fidèlement sur la Révélation et la vie chrétiennes, en décelant, sous chaque vertu et sous chacune des valeurs morales chrétiennes, la présence active de la charité. Ainsi, dans la formulation théologique comme dans l'expérience et l'évangile, la charité ne serait pas seulement une vertu parmi les autres, mais l'âme qui donne vie et sens à toute activité morale bonne.

III. *Vers une morale de charité*

Pour surprendre ainsi l'intervention de la charité dans la structure concrète de tout acte moral des justes, le mieux n'est-il pas de prendre pour point de départ l'analyse de l'acte moral chrétien? En lui donnant toute sa transparence, elle se montrera comme une « *médiation* » de notre tendance profonde qui est charité.

1. *Analyse de l'acte moral.*

Selon la définition classique, un acte moral procède de la volonté délibérée. C'est dire qu'il est produit par la *volonté* sous la lumière de la *conscience claire.*

Aussi nous faut-il examiner sa valeur de médiation tant sous son aspect de *conscience* que de *tendance ou de volontariété.*

a. Aspect de conscience.

A première vue, un acte de vertu, disons un acte de justice, semble parfaitement identifié quand on a déterminé son objet, sa fin et ses circonstances. Il apparaît comme une entité possédant son essence et sa finalité propres, comme un tout pensable pour lui-même en un concept précis, sans référence à la charité. Comment retrouver sa transparence?

Notre concept est moins opaque qu'il ne paraît. Il porte en effet en lui-même la conscience concrète que nous prenons de notre acte

78. *Handbuch der christlicher Moral*; cfr G. Fritz, article : *Sailer* du *D.T.C.*

79. *Der christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Göttlichen Reiches in der Menschheit.* Cet ouvrage de pionnier, écrit au siècle morbide de l'« Aufklärung », ne manquait pas de défauts; du moins il marquait un tournant et un grand progrès dans l'enseignement de la morale et préparait un renouveau. Sur ce point cfr E. Hocedez, S. J., *Histoire de la théologie au XIX^e siècle,* t. I, pp. 221-226; ainsi que E. Mangenot, article : *Hirscher,* dans le *D.T.C.* Cfr F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi,* 1934, pp. 38-40.

de justice, car, dans sa perception même, il y a une expérience vécue, où « je m'éprouve moi-même » comme agissant et, dans le cas, comme me décidant à cet acte de justice, obligatoire ou « conseillé ». Cette épreuve vécue et subjective, elle se trouve enfermée et perçue dans mon concept objectif, bien qu'implicitement. Sans cet élément implicite, il n'y aurait pas de concept moral. Cette analyse ne nous fait pas sortir du thomisme : « L'intelligence connaît la vérité, dit en effet saint Thomas, dans la mesure où elle fait réflexion sur elle-même [80] » d'une réflexion totale où elle saisit son activité non par un nouveau concept mais d'une saisie directe.

On pourrait donc le montrer facilement et de façon plus technique, la perception claire et représentative de mon action est comme le découpage et le durcissement d'une plage spécialement éclairée, dans un flux de conscience bien plus ample qui s'apparente à une intuition dynamique de mon activité [81]. Cette intuition dynamique n'a point par elle-même ses déterminations claires et objectives dans le champ de conscience explicite. Ou plutôt le concept — et plus complètement le jugement — est le résultat de la « détermination », sans laquelle cette conscience globale de moi ne saurait passer à l'acte second.

D'une part donc, pour être pleinement intelligible, le concept de mon acte ne peut être séparé de sa référence à cette totalité; et d'autre part il confère à cette conscience totale son intelligibilité objective et exprimable. Ainsi *le concept est un « signe » qui renvoie à un au-delà de lui-même et qui rend cet au-delà présent au foyer clair de la conscience.*

b. Aspect de tendance.

Mais nous n'avons parlé du concept que pour mieux comprendre l'acte moral qu'il nous rend conscient. Ce dernier n'est pas seulement une « détermination » devant la conscience; il est en même temps et surtout une actuation de notre « *tendance* ».

Ici encore cette actuation n'est qu'un épisode particulier d'un drame qui se déroule au fond de nous-même depuis notre venue à la vie consciente jusqu'à notre finale consommation : chacun de nos actes humains n'est pleinement intelligible que si l'on y voit, implicitement voulu, l'assouvissement partiel et toujours insatisfait d'un fondamental besoin de communion à l'Être et donc à Dieu. « Oportet ut quaecumque vult homo velit propter ultimum finem »..., c'est-à-dire « propter Deum cognoscendum et amandum [82] ».

Car l'étoffe de notre être, disions-nous tantôt, est un amour, étant

80. *De Veritate,* q. I, a. 9.

81. Cfr d'un autre point de vue : J. Rimaud, S. J., *Les psychologues contre la morale,* dans les *Etudes,* t. 263, 1949, pp. 3-22, où l'auteur étudie l'aspect psychologique du fait moral.

82. *Summa Theol., I^a II^ae,* q. 1, a. 6 et 8.

une participation de l'être de Dieu. Si, en Dieu, être et agir sont identiques, en nous, l'amour-être s'épanouit et se réalise en un « amour-agir » distinct. Ce dernier seul nous intéresse immédiatement. Du moins il est sûr déjà que *notre agir est fondamentalement un amour.*

Or, que signifie l'amour? Il est une exigence de communion. Il tend à ne pas posséder seul l'être qu'il reçoit; son mouvement propre sera une sortie de soi et un don à « l'autre ». Mais parce qu'il est limité et indigent, son geste même qui le fait se communiquer à « l'autre » est pour lui-même un enrichissement, par une sorte de loi des « êtres communiquants » où l'amour aurait, lui aussi, horreur du vide. Au moment même où il est *don,* il est *appétit* et accroissement. Ces deux aspects complémentaires se retrouvent en tout amour créé.

Mais lorsqu'il s'agit de notre vie de grâce, l'amour qui est mis en œuvre n'est plus seulement humain; il est de plus, en nous, un écoulement direct de l'Agapè. Mêlée à notre amour qu'elle conforme à elle-même en le divinisant, la charité l'assume dans le mouvement de communion trinitaire. Ainsi par son aspect créé et fini, notre acte surnaturel est encore enrichissement et don humain; et, indivisément, par son aspect divin il est déjà, en pleine vie trinitaire, parfaite communion [83].

Tels sont les abîmes mystérieux sur lesquels ouvre notre acte moral. Nous disions qu'il n'est qu'un épisode du drame et un assouvissement très momentané d'une faim de communion à Dieu et aux hommes, car il est un *actus secundus* de notre être élevé, c'est-à-dire une étape dans un mûrissement ontologique où nous tendons vers plus d'être, c'est-à-dire plus d'amour. Il suppose donc une tendance profonde d'amour-charité et n'a de « sens » que s'il est emporté par son flux.

Mais il reste à faire le dernier pas en répondant à une objection. Soit, dira-t-on, ce qui vient d'être exposé vaut de nos actes de charité; mais comment le soutenir de toutes nos actions morales? Ou bien c'en est fait de la *spécification des vertus* si toute action bonne du juste est un acte de charité.

C'est cependant de tout acte bon du juste que nous avons parlé et cela n'empêche nullement un acte de pénitence ou de justice de rester tels tout en étant pourtant, plus profondément encore, un acte de charité.

En effet, l'homme est foncièrement la tendance d'amour que nous avons dite. Mais comme il est un esprit engagé dans une sensibilité et dans une communauté visible, son être n'est pas simple. Comment

83. Pour une étude plus détaillée de la nature de cet amour-charité, nous nous permettons de renvoyer aux articles parus dans la *N.R.Th.*, 1950, pp. 3-26 et 113-133.

son action le serait-elle? La tendance de communion qui fait son obligation fondamentale, il lui faudra la traduire en une activité complexe, comme la pleine lumière se « traduit » en une gamme de couleurs en traversant la structure d'un cristal. Les *vertus particulières* sont les réfractions variées d'une charité qui doit luire à travers la multiplicité de notre psychisme structuré et la diversité des situations où nous sommes engagés. Ces vertus sont des *participations de la charité* un peu à la façon dont nous sommes des participations de Dieu. Comme nous « réduisons » l'Etre par nos limites, ainsi elles restreignent et spécifient une tendance fondamentale qui, lorsqu'elle s'exprime en plénitude, est charité. Leur *rôle* est de faire pénétrer les exigences de charité et de communion dans les domaines de l'agir diversifiés tant par notre complexité subjective que par la complexité du monde sur lequel nous devons agir. Cette double complexité s'impose à nous : Dieu même en est l'auteur, comme il est la Fin qui s'impose à notre amour. La justice par exemple est la vertu qui établit et assure, dans le domaine de l'altérité (ius est ad alterum), de l'instinct de défense du moi et de la revendication, un minimum de relations nécessaires à une union de charité entre personnes; la chasteté est la vertu qui installe les exigences de la charité dans le domaine de l'instinct et de l'amour sexuels de façon que cet amour instinctif, loin de s'opposer à une communion spirituelle de charité avec Dieu et entre personnes, soit finalisé vers elle. Et ainsi des autres vertus morales : toutes sont les créations, les réalisations de la charité quand celle-ci pénètre dans la multiplicité de notre sensibilité et de nos tâches. C'est, dans chaque domaine, l'*ordo amoris* selon la définition augustinienne de la vertu. Un pur esprit n'a que faire de vertus morales, n'ayant pas de multiplicité à organiser. La charité lui suffit.

Ce que nous disons des vertus doit se dire de leurs *actes* : ils sont eux aussi des participations de la charité en acte; sans doute sont-ils produits par les vertus particulières, mais ils sont plus profondément encore des actes de charité. On doit cependant les qualifier d'actes de justice, de tempérance, etc., d'après les diverses vertus morales, car leurs règles spéciales sont dictées par leurs objets particuliers (species infima) et explicites, et cette dénomination est exigée par la charité elle-même, laquelle ne peut « informer » que des réalisations déterminées.

c. La vie morale, médiation de la charité.

Chacune des étapes précédentes devrait être établie de façon plus technique; nous nous permettons de renvoyer pour cela au livre que nous ne faisons que résumer et introduire. Du moins serait-il bon de rappeler que cet exposé se déroule dans la ligne de saint Thomas. Dès le premier début de sa *Secunda Pars*, — sa Théologie Morale —, il nous jette dans une perspective de finalité qui explique tout le

mécanisme de l'acte moral [84]. Pour lui, la faculté surnaturelle de la fin est la charité [85] et nul acte de vertu n'atteint cette fin ultime que s'il est assumé et emporté dans le mouvement de la charité [86]; aussi cette dernière seule est-elle, par excellence, *forma virtutum* [87], non pas une cause formelle, en ce sens que la charité déterminerait *toute* l'essence des actes des diverses vertus [88]; mais la « forme de la forme, *forma formae* », comme il s'exprime dans le *De Caritate*, au sens où l'ordination à la fin dernière confère à l'acte, déterminé par sa forme particulière, sa valeur morale concrète; au point que la vertu « formée » est une participation de la charité [89]. Or cette influence de l'amour-charité sur tout objet moral, d'implicite qu'elle est, peut et doit être explicitée [90]. Car l'orientation vers la Fin dernière donne bien son sens à l'acte moral. Faute d'exploiter cette doctrine, notre enseignement moral ne sauvegardera pas *dans sa formulation* la transparence de nos actes, transparence que la vie chrétienne et les spirituels ont toujours revendiquée.

Ce terme de « participation » pourrait sans doute être adopté dans le présent essai méthodologique pour qualifier la dépendance réelle de l'activité et des vertus par rapport à la charité. Il fait percevoir en elle l'universelle présence animatrice de l'Amour.

On lui a cependant préféré le terme et la notion de « *médiation* » qui exprime mieux, semble-t-il, la dépendance fonctionnelle de l'acte moral par rapport à la charité et le rôle actif et actuel de celle-ci.

Dans notre rapide analyse, l'acte moral est apparu, sous son aspect de *conscience*, comme un « *signe* » qui met au contact direct et actuel d'un au-delà de lui-même, en conférant à ce dernier une intelligibilité explicite et claire; et cet au-delà, l'analyse de l'aspect *tendanciel* nous l'a révélé comme une foncière tendance d'amour-charité, dont l'acte moral est une manifestation, intrinsèquement limitée et spécifiée, dans tel et tel domaine particulier de la vie morale.

L'acte moral est donc un intermédiaire mettant l'agent en contact actuel avec ces profondeurs de charité, soit en l'aidant à en prendre conscience claire (et à ce titre il est une *médiation de connaissance*); soit en lui permettant de mettre en œuvre cette charité dans la diversité des tâches de la vie morale (et à ce second titre il est une *médiation d'action ou d'efficience*). Par ces deux fonctions il répond à

---

84. *Summa Theol.*, I^a II^{ae}, q. 1, a. 1.
85. *Ibid.*, II^a II^{ae}, q. 23, a. 8.
86. *Ibid.*, ad 1 et 3; cfr aussi q. 23, a. 4, ad 2.
87. *Ibid.*, I^a II^{ae}, q. 23, a. 8.
88. II^a II^{ae}, q. 24, a. 8, ad 1.
89. *De Caritate*, a. 13, ad 10; *De Veritate*, q. 14, a. 5, ad 3; cfr *In III Sentent.*, d. 27, q. 2, a. 4, ad 3.
90. Nous ne disons nullement que la charité doit être explicitement présente dans l'intention pour qu'il y ait mérite surnaturel.

l'idée de médiation[91]. Ce rôle d'intermédiaire et de manifestation donne à l'activité morale déterminée un certain caractère d'extériorité par rapport à la tendance de charité, d'une façon analogue à la propriété du corps qui extériorise l'âme. La vie morale, pourrait-on dire, incarne la vie de charité, l'étendant ou l'extériorisant dans l'espace et le temps. Or cette double fonction médiatrice de l'acte moral peut apparaître dans la formulation de la morale.

2. *Quelques conséquences.*

Si telle est la fonction de l'acte moral envers la charité, à son tour, la charité joue dans toute notre activité un rôle d'*âme* et d'animation. Comme le corps n'a de sens que par son âme, sans laquelle il est un cadavre, ainsi l'activité morale chrétienne ne reçoit son vrai *sens* que par l'amour-charité. Une morale qui réussirait tout à fait — et certes cela nous paraît impossible pour une morale chrétienne — à séparer l'acte qu'elle étudie de sa relation implicite à la Fin dernière (surnaturelle dans notre perspective), et donc à le considérer sans aucune référence actuelle à l'amour-charité, serait plus comparable à une autopsie qu'à une science du vivant.

Cette façon de voir la vie morale par transparence, aide à mieux comprendre l'évolution normale d'une *vie spirituelle.* Celle-ci est une *intériorisation progressive,* en ce sens que, d'une multiplicité d'actes plus ou moins extérieurs, de vertus distinctes, elle tend vers une *simplification* qui consiste surtout en une intensification de la charité. C'est très justement qu'on l'appelle une spiritualisation et une « vie intérieure », s'il est vrai que la charité est l'intériorité spirituelle de la vie morale. D'autre part on évite cette grossière illusion du quiétisme qui dispensait les parfaits de produire des actes « vertueux » particuliers. Il est trop clair en effet que l'âme, sur cette terre, pour spirituelle qu'elle soit, ne perd jamais son corps. Cela n'est pas moins vrai de l'âme théologale de notre agir ; elle reste, jusqu'à la mort, engagée dans un organisme moral qui a sa structure et qui, par définition, est un instrument d'action. Et la charité ne serait pas sincère ni humaine si elle ne se traduisait visiblement dans la diversité de nos situations humaines. Ce qui se déplace vers l'intériorité et la simplification, c'est le centre de gravité et d'attraction de notre vie spirituelle.

Il est évident aussi que la vie morale envisagée ici ne peut se séparer de la vie de *perfection.* Sans doute ce sera à la théologie spirituelle de fournir une étude plus technique des moyens de perfection ;

91. La « médiation » est ainsi définie par le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande : « Action de servir d'intermédiaire entre un terme ou un être duquel on part, et un terme ou un être auquel on aboutit, cette action étant productrice du second, ou du moins condition de sa production... C. La chose même qui exerce ou qui constitue une médiation, surtout au sens B (précité) » (5e édit., pp. 588-589).

mais la théologie morale devra lui donner ses principes et son sens profond. L'*unité* organique entre l'*ascétique* et la *mystique* apparaît mieux aussi et s'impose même, si l'activité humaine est médiation ou extériorisation d'une activité théologale de charité qui est de nature mystique.

De plus, la théologie morale en elle-même est travaillée d'une exigence interne de *dépassement* et donc de perfection, car les actes déterminés n'incarnent pas seulement un amour humain déjà insatiable par son propre mouvement, mais une charité de Dieu. Or nous voyions tantôt que toute manifestation limitée est impuissante à traduire et à contenir l'urgence de cette « Agapè » qui fait éclater toutes les bornes humaines et qui va vers le don de la vie même, comme l'affirme le Christ de son propre amour.

Il resterait à passer en revue les conséquences pratiques de cette présence animatrice de la charité dans les principaux traités de la *morale générale* (loi, obligation et amour; péché et charité; charité et vertus morales); et de la *morale spéciale* (religion, charité fraternelle, valeurs corporelles, chasteté, justice et charité) et à suggérer comment cette façon d'envisager la formulation de notre théologie morale ne serait pas tant une surcharge de la matière à enseigner qu'une atmosphère imprégnant l'enseignement. Ce qui supposerait peut-être un plan de cours plus organiquement centré. Il est impossible de dire tout cela dans les limites de ces quelques pages d'introduction.

Du moins cet effort montrerait combien il est souhaitable et urgent d'attirer l'attention sur la « transparence » de la morale catholique. Comme les plus belles verrières d'une église sont une grisaille pour qui les voit du dehors, mais deviennent flamboyantes et somptueuses lorsque, le soir, une lumière s'allume dans le chœur; ainsi la morale chrétienne, qui apparaît peut-être à plusieurs dans l'austérité grise d'une contrainte, aura-t-elle l'attirance d'un visage transparent de lumière quand surgit, derrière ses découpages multicolores, non pas seulement un amour mais une personne qui incarne l'amour, s'il est vrai que toute notre charité découle de Jésus-Christ.

Kurséong (Inde). G. GILLEMAN, S. J.

Signification du devoir [1]

I. Devoir et redevance

Lorsqu'il cherche à résoudre le problème de la destinée humaine, le philosophe analyse d'abord nos actes conscients et libres, pour découvrir leur *projet* fondamental. Les voyant expressément intentionnels, il y reconnaît la visée d'une fin dernière unique, qui est la béatitude, en tant que l'esprit, dans le moindre acte, veut, au moins implicitement, être entièrement soi et tout. Il poursuit sa présence d'esprit totale et simultanée dans la présence totale et simultanée de l'être. La pensée examine alors les conditions de possibilité d'une telle finalité, d'un tel idéal, au travail dans notre agir, et conclut à l'existence de Dieu, esprit parfait, être parfait, idéal réel et réel idéal. Attentive à l'évolution du désir humain en face de ce Dieu, elle déduit que le désir de Le voir nous est naturel... Cette vision est souhaitable pour nous en ce sens qu'elle ne peut être impossible ni conduire à l'absurde; mais nous ne pouvons nous la donner à nous-mêmes, ni réclamer que Dieu nous la donne comme notre droit. Elle ne nous est possible qu'avec la grâce de Dieu. Le seul moyen pour nous d'y parvenir est d'accueillir cette grâce, au cas où elle nous serait accordée. Notre liberté se trouve mise en face de la liberté divine. Telles sont les conclusions de l'analyse de nos désirs et de nos tendances.

A ce point il reste à définir quel devoir il en résulte pour nous. Il en suit en premier lieu le devoir d'agir parfaitement en tout, c'est-à-dire de penser consciemment et d'agir consciencieusement. Le premier acte de pensée jaillit en nous spontanément par une sorte de nécessité physique d'agir, qui marque l'éveil de notre conscience. Cette nécessité physique devient morale lorsqu'elle est reconnue par l'intelligence et proclamée à la volonté. A ce moment reparaît la question de l'existence de Dieu, mais sous un autre aspect : non plus celui de la fin de notre agir, mais celui de l'origine du devoir d'agir.

Lié par le langage aux idées de dette ou de redevance, le devoir est ce qu'un être personnel doit à une personne. S'il manifeste en nous une dépendance et au-dessus de nous une domination, il pose cette question : envers qui sommes-nous obligés? D'où provient son impulsion? Question inévitable et nécessaire pour compléter les résultats acquis déjà. Pour identifier Dieu avec tous ses caractères, il ne suffit

1. Cet article constitue un chapitre d'un ouvrage à paraître prochainement chez Vitte, à Lyon : *Dialectique de l'Agir*. Il présuppose l'analyse de la finalité de nos actes vers Dieu et l'établissement du fait du Devoir.

point de le prouver comme Fin dernière, car cela ne rend pas entièrement compte de son Etre ni de notre devenir qui suppose deux termes entre lesquels il se déploie : un départ, une arrivée. Nous ne sommes pas satisfaits de savoir où nous allons, si nous ignorons d'où nous venons. Notre devenir ne s'oriente pas vers une fin dernière, sans se référer à une origine première, dont il découle. Et cela de telle façon que cette source première et cette fin dernière coïncident, et s'identifient dans un seul être, qui soit l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin. Pour nous, tendre vers Dieu, c'est retourner à Lui! Il est aux deux pôles de notre destin. Nous sommes pour Lui parce que nous sommes de Lui! Il nous enveloppe de toute part; Il nous maîtrise absolument. Vérifier cette identité rigoureuse de la Cause première et de la Fin dernière, voilà le but de ces pages.

Nous ne pourrons d'ailleurs y parvenir, ni reconnaître Dieu dans son signalement total, sans préciser les buts qu'Il se fixe, ses intentions à notre égard, quand Il nous crée. Après avoir étudié dans nos tendances notre finalité, nous devrons la retrouver par l'analyse de l'acte créateur. Or Dieu est un être personnel et nous sommes des personnes. Ses intentions ne peuvent être que des intentions de rapports entre des êtres personnels; en termes généraux elles seront des intentions de connaissance et d'amour. Si Dieu nous fait être, c'est parce qu'Il nous connaît et nous aime, pour que nous Le connaissions et L'aimions. Dieu s'est donné à nous, en nous donnant tout d'abord à nous-mêmes, pour que nous Le reconnaissions, en fassions l'aveu, en manifestions de la reconnaissance. Cela en nous donnant à Lui, en nous rendant à Lui. En devenant ainsi la science de nos rapports avec Dieu, la Morale générale s'épanouit dans la notion de religion par le seul examen de la notion de présence ou de « donné ». Démontrer Dieu à la source du devoir sera donc déterminer nos obligations envers Lui, puis décider si cette morale s'achève ou non dans la religion et dans quelle religion. Il nous faut répondre à cette question : comment pratiquement réaliserons-nous la volonté divine sur nous : Le connaître et L'aimer?

II. Du devoir à Dieu

Bien que le devoir, comme les principes premiers, vaille par lui-même, avec une nécessité absolue et reconnue d'agir bien, antérieurement à toute démonstration de l'existence de Dieu, nous ne pouvons nous dispenser de préciser son rapport à Dieu. Il faut en effet rendre raison de son impératif catégorique par quelqu'un, qui puisse le porter, parce que, faute d'un fondement suffisant, il risque lui-même de s'effondrer et de sembler illusoire. Voici donc le problème : par notre être rendons-nous entièrement compte des caractères qu'il manifeste, et que nous venons de traduire d'un mot : l'absolue nécessité

d'agir bien, parfaitement, de penser et de vouloir afin de devenir « juste et saint dans la clarté de l'esprit » (Platon) ?

Si nous scrutons cette obligation, nous remarquons aisément que, par notre intelligence et notre volonté, nous nous mouvons nous-mêmes aux actes particuliers, que nous posons. D'un axiome ou d'un principe nous dégageons les conclusions ; d'un fait nous remontons à ses causes ou nous concluons ses suites. Nous proposant un but, nous rechercherons et nous prendrons les moyens de l'atteindre. Qui veut la santé pratique l'hygiène pour l'entretenir ou consent aux remèdes pour la recouvrer. Pour passer ainsi de la puissance à l'acte, du moins au plus parfait, nous nous appuyons toujours sur un principe, lui-même posé dans un acte, et qui fait la consistance de nos raisonnements et de notre conduite. Mais si nous dépassons les cas singuliers, et si, pour tous les actes d'intelligence et de volonté, nous nous enquérons du principe universel, qui les fonde dans leur origine première, au lieu de rencontrer un acte ou une opération, qui servent de tremplin à d'autres, nous ne voyons plus qu'un pur jaillissement d'acte. Au début de tout, il faut un premier surgissement, lequel n'est plus le passage d'un acte à un acte, mais le pur progrès d'une simple puissance à l'agir. Là ou jamais, se vérifie le principe bergsonien, que nous devons tirer quelque chose de rien, beaucoup de peu. A la naissance de l'agir, il ne reste que le pur pouvoir d'agir, la pure transition de la puissance à l'acte. Voilà le principe fondamental auquel tout est suspendu. Que contient-il ?

Laissant de côté la structure qu'il réclame dans un être voué à ce destin, puisque la tâche de notre *Psychologie réflexive*[2] a été de la définir, nous dirons qu'il englobe une nécessité de nature et d'être, bien qu'il nous constitue en notre substance. J'ai beau faire ce que je veux, je n'ai point posé ni déterminé cette volonté telle qu'elle est ; je pense et je veux sans avoir originairement voulu vouloir, ni pensé à penser. Je suis forcé de me vouloir et de me penser ; tellement qu'à la source de mes actes un mystérieux inconnu m'échappe. Je suis libre aussi, mais je le suis nécessairement, en ce sens que je ne puis pas ne point l'être et que j'exerce nécessairement cette liberté.

Cette nécessité d'agir en pensant et en voulant entraîne la nécessité des conditions générales de l'intelligence et de la volonté. Si l'agir se décompose en nous logiquement en deux moments : penser puis exécuter, ce n'est qu'en vertu de leur inadéquation foncière, de telle sorte que la pensée promeuve l'action, qui promeut à son tour la pensée. L'idéal, que par exemple conçoit l'artiste, le pousse à produire son chef-d'œuvre et devance ainsi son action ; mais inversement la production de l'œuvre définit mieux l'idéal, en donnant un corps à ce qui n'était qu'une ébauche. En retour, l'œuvre réalisée suggère plus

2. A. Marc, S. J., *Psychologie réflexive.*

clairement des idées pour les améliorations éventuelles, qui se réaliseront en leur temps. Tour à tour la pensée devance la pratique et la pratique devance la pensée; le cas de l'art n'est qu'une application particulière d'une loi générale de notre agir. Le progrès n'est possible que par cette alternante propulsion de l'idée et de l'action : idéaliser le réel pour réaliser l'idéal; réaliser l'idéal afin d'idéaliser le réel. L'agir moral vérifie donc les lois de l'être sur la priorité de l'acte, en même temps qu'il y fait appel. En tant qu'il est l'unité toujours plus approchée de l'idéal et du réel, l'agir a la priorité logique et métaphysique sur le pouvoir d'agir, parce qu'il porte en lui plus de substance, plus d'être et plus de valeur. Un pouvoir, un talent n'existent que pour s'exercer, de même qu'une personne existe pour agir et vaut par ses actes. Ainsi la Morale est-elle une règle de nos actes et par eux de notre être.

Or, répétons-le, cet agir n'a de sens et de portée, que parce qu'il s'efforce d'égaler le réel à l'idéal et l'idéal au réel aussi complètement que possible. Transposons ce thème sur un autre ton; nous dirons : puisque l'idéal est une exigence de droit, notre agir tend à insérer le droit dans les faits, pour les accorder à lui. Si la valeur est dans la synthèse du fait et du droit [3], l'agir intelligent et libre est évidemment la valeur première, puisqu'il veut que le droit crée le fait et que le fait se modèle sur le droit. Sa portée, sa priorité s'expliquent ainsi. Mais il est bien clair encore que, si notre agir est devenir et progrès, il ne l'est qu'en se déployant dans un monde et dans un être tel que nous, où le fait et le droit, le réel et l'idéal ne coïncident pas dès l'abord. Notre monde, notre être et notre agir ne se suffisent pas, s'ils ne subsistent que par ce contraste du fait et du droit et que par cette exigence absolue de l'idéal. L'idéal et le droit devancent et dominent le fait et le réel. Inversement ce fait et ce réel manifestent une exigence de l'idéal et du droit, laquelle ne peut être que réelle, puisqu'elle fait la consistance et la substance de nos actes. Bien que nos actes ne rendent point compte de cette exigence qu'ils révèlent, ils ne tendent qu'à la vérifier en eux, qu'à s'y conformer de plus en plus. Ils ne peuvent pas ne pas entreprendre cette réalisation; mais ils ne le peuvent qu'en dépendance d'un point d'identité du fait et du droit, du réel et de l'idéal. Point duquel ils reçoivent leur impulsion puisqu'ils appuient sur lui leur élan. Leur référence à lui les constitue dans leur tension intérieure d'action. Ce point d'appui si efficace ne peut être une pure supposition, une simple idée subjective; autrement dit, la priorité de l'acte ne peut pas n'être que logique, mais doit être une réalité.

En tant qu'unité du fait et du droit, cette priorité de l'acte est une nécessité réelle et métaphysique, vu qu'elle est celle de nos actes,

3. Gaston Fessard, *Autorité et Bien Commun*, 1944, pp. 48-69, 76.

dont elle constitue la valeur morale et l'être. Or pour une exigence réelle, il n'y a qu'une manière d'être réelle, c'est d'être réalisée. Son caractère idéal, qui a pour conséquence en nous son contraste avec la réalité, son retard sur elle, ne diminue pas mais souligne plutôt son aspect réel, puisque cela nous permet d'améliorer une réalité imparfaite. Il est donc plus réel que le réel situé à notre niveau, et nous montre que celui-ci n'est pas la réalité par excellence, s'il ne répond pas à sa loi. Il nous apprend que cet univers n'est pas son domicile naturel et premier. Il nous oriente vers un au-delà, où coïncident le fait et le droit, le réel et l'idéal dans l'équation absolue de l'être, du connaître et de l'agir. Là se trouve pour notre agir la suffisance, qui n'est pas en nous, et le soutien requis à son départ. Notre référence à lui nous donne le droit d'être et d'entreprendre, de même que notre dépendance de lui explique qu'il nous faille absolument agir. Sa nécessité inconditionnée, qui transcende la nôtre, justifie en dernière analyse celle du devoir, qui en est en nous le reflet. Il en est l'origine. Etant par lui-même agir tout idéal en sa réalité, entièrement réel en son idéal, il réalise hors de tout conteste la priorité de l'acte et sa valeur, en tant que synthèse du fait et du droit. Nous avons nommé Dieu. Il ne devient pas comme nous, mais Il est par nature « juste et saint dans la clarté de l'esprit ».

Supposons un instant que Dieu ne soit pas et cherchons à comprendre comment notre agir peut débuter. Nous ne le comprenons pas! Privé de tout repère, il est comme un vivant mystérieusement suspendu dans un vide complet, sans pôle aucun pour déterminer sa marche et sa position, sans terrain solide pour supporter ses pas ou permettre son mouvement, bref, incapable de se diriger comme de se déplacer. Privés de toute règle, nos efforts pour nous rendre justes dans la justesse de l'intelligence et dans la justice de la volonté seraient voués au néant, impuissants pour ajuster quoi que ce soit. La moindre tentative serait impossible pour eux. Mais une telle conséquence est démentie par les faits. Puisque nos efforts sont, ils peuvent être; ils ne peuvent être impossibles; donc ce qui est la condition nécessaire de leur possibilité comme de leur réalité est à fortiori possible et réel par soi. Dieu est donc à leur origine. Il est la source de leur spontanéité, qui est autoposition, parce qu'elle est posée par lui et qu'Il est, Lui, autoposition pure.

Cette démonstration de Dieu à partir du devoir et par la cause efficiente diffère de celle qui est donnée à propos de la béatitude et par la cause finale, tout en lui ressemblant quant au moyen terme et quant à certaines conclusions. Dans les deux cas, la plaque tournante de l'argumentation reste le contraste du fait et du droit, en même temps que la priorité du second sur le premier et l'exigence de les faire coïncider. Le Père Roland-Gosselin nomme cela une « domination réciproque de l'exister sur le nécessaire et du nécessaire

sur l'exister[4] ». L'aboutissement de la pensée est de même un être où se réalise l'identité du réel et de l'idéal, ou l'unité absolue de l'être et du nécessaire. Cependant cet être est différemment atteint et reconnu à partir de nos actes, puisqu'Il est saisi tantôt dans leur terme et dans la ligne de la finalité, tantôt dans leur origine et dans la ligne de l'efficience, mais toujours en recourant aux lois de l'acte et de l'être. C'est pourquoi la Cause Première ou la Fin Dernière ont chaque fois les mêmes caractères et le même signalement. Elles s'identifient ainsi dans un seul et même être, qui ne peut être l'une sans l'autre. Cette conclusion nouvelle, fruit de la présente preuve, l'empêche d'être une pure répétition de l'autre et marque un progrès net, en unifiant la connaissance et l'être dans un seul et même principe.

Pour qu'un principe premier soit premier absolument, la condition unique n'est-elle pas qu'il soit l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin? Nous savons maintenant que Dieu est cela, puisque nous allons à Lui, parce que nous en venons, et que nous en venons pour y retourner. Nous ne sommes à nous qu'en étant à Lui, parce que nous sommes de Lui et pour Lui. Dieu cause finale fait appel à Dieu cause efficiente. Les natures créées ne tendent vers Dieu que sous l'influx permanent de l'efficience divine, qui les maintient dans l'être et dans l'action. Dieu nous investit en ce sens qu'Il nous environne et nous cerne, parce qu'Il est à tous les points de notre horizon; à toutes les issues de notre destin : c'est *un investissement*. Il nous investit encore en ce sens qu'Il nous met en possession de notre dignité de personne et nous en confie la charge : c'est *une investiture*. Son action sur nous est une attirance, une impulsion. Nous ne sommes pas fermés sur nous, mais ouverts sur Lui; le véritable anthropocentrisme devient un théocentrisme.

Il était capital de l'établir, si l'être comme tel, tout en se divisant en acte et puissance, est cependant un et si la corrélation de l'efficience et de la finalité répond à cette unité. Quels que soient leurs rapports dans l'ordre prédicamental, l'application de l'une ou de l'autre devient équivalente lorsqu'il s'agit de monter vers Dieu. Ce sont les deux faces d'une même relation. L'acte volontaire va donc de l'infini à l'infini, parce que l'infini y est cause efficiente et cause finale. Le sentiment du devoir comme d'une contrainte au cœur de notre spontanéité s'explique par la distance où nous sommes de Dieu dans notre rapatriement vers Lui. Mais ce devoir est moins ce que nous devons à Dieu comme une chose extérieure, que nous-mêmes en tant que nous nous devons à Lui. Evidemment l'obligation morale est un lien, car Dieu nous oblige en nous imposant une charge, dont nous ne pouvons pas nous dégager; nous sommes obligés. Mais Littré

4. M.-D. Roland-Gosselin, O.P., *Essai d'une Etude critique de la Connaissance*, 1932, pp. 118-122.

découvre un autre sens du terme : obligation. C'est un lien de reconnaissance pour un service ou un bienfait. Dieu nous oblige par ses bontés, en sorte que nous sommes ses obligés. Cela ouvre des perspectives sur nos rapports avec Lui. Quelle est donc ici la valeur du concept de redevance ou de dette?

En fonction de notre contingence, une vérité reste avant tout certaine. Si nos relations avec Dieu sont absolument nécessaires, du fait que nous sommes, parce que nous ne pouvons exister sans Lui, Lui, au contraire, qui peut être sans nous, n'a pas forcément des relations avec nous. Si nous venons de Lui, ce n'est pas comme des conclusions rigoureuses suivent d'une série de théorèmes, mais par l'effet de sa liberté. Nous sommes parce qu'Il nous a délibérément voulus, c'est-à-dire connus, aimés. Personnes libres et contingentes, nous ne pouvons être autrement ses œuvres, ni discerner dans notre origine d'autres motifs intelligibles. Etre objet d'amour justifie une personne d'exister par la valeur qu'elle se voit conférée par celui qui l'aime. Par-dessus tout, cela est vrai de celui qui se connaît aimé de Dieu. Dieu est l'auteur de notre destinée. Créateur, Il est notre créancier et nous sommes ses débiteurs, en ce sens qu'Il nous confie, pour le faire valoir, un capital d'être et d'esprit, qui est nous-mêmes. Dans cette initiative de Dieu, quelles sont ses intentions? Dans quelle mesure permettent-elles de maintenir les concepts de débiteur et de créancier, pour définir notre position et celle de Dieu? Dans ce but pouvons-nous recourir aussi aux idées de serviteur et de maître, qui paraissent qualifier respectivement notre condition et la sienne?

Une personne devient la créancière d'une autre, lorsque, par une décision libre, elle lui avance une somme donnée pour lui rendre service, en même temps que pour en retirer quelque avantage, car elle se prive ainsi d'une partie de son bien; elle ampute sa fortune. C'est le cas du prêt à intérêt. Même si nous nous plaçons dans le cas d'une conduite morale et juste, sa générosité se mélange de vues intéressées et d'égoïsme; ce qui trop souvent entraîne à l'usure. Le devoir du débiteur est un devoir de stricte justice; c'est une dette. La somme prêtée doit être restituée et le manque à gagner, que subit le prêteur, en n'employant pas son argent dans une entreprise personnelle, doit être compensé. Il s'agit d'un dédommagement.

Pareillement le maître, qui prend à ses gages un serviteur, se sert de ses services, pour son avantage, à lui, maître. Supposez-le aussi humain, aussi bon qu'il doit l'être, vous ne pouvez nier qu'il est intéressé, puisqu'il veut intéresser le serviteur à ses intérêts. De fait il a besoin de lui pour améliorer sa propre situation. Tous les hommes ont ainsi recours les uns aux autres pour s'assurer leur existence, qui a toujours quelque chose d'incomplet, de précaire, d'incertain. Le serviteur donne son travail et le maître compense par un salaire, de telle sorte que tout est réglé par la stricte justice, où chacun reçoit dans

la mesure où il donne du sien. Ils contractent de vraies dettes, de vrais devoirs l'un envers l'autre. Ils sont débiteurs et créanciers tour à tour.

Pas n'est besoin de réfléchir longtemps, pour comprendre que cette analyse ne saurait proprement s'appliquer à Dieu, qui ne peut être créancier ni maître à la manière humaine. Lorsqu'Il nous engage dans l'être et dépose en nous un capital à faire valoir, Il ne diminue pas le sien et ne se prive d'aucune richesse. S'il a droit à nos services, ce n'est pas qu'Il manque de quoi que ce soit pour son compte personnel ou qu'il lui faille recourir à nos bons offices pour mieux assurer son existence. Il ne peut s'agir d'aucune compensation de stricte justice, c'est-à-dire d'aucun dédommagement. Les notions de débiteur et de créancier, de serviteur et de maître sont déficientes et ne valent plus telles quelles, pour exprimer des relations d'un ordre différent et supérieur, lesquelles supposent en Dieu la bienveillance désintéressée, sans égoïsme. Le dire notre maître et nous proclamer ses serviteurs est vrai, bien sûr; mais cela signifie notre condition inférieure par rapport à la sienne, transcendante eu égard à la nôtre. Cela n'en marque que mieux encore son initiative d'amour plus préoccupé de nos avantages que des siens. Il est certain que de Lui et de nous, c'est nous seuls qui avons à gagner aux relations. Plus qu'un créancier soucieux de recouvrer ses fonds et quelque chose de plus, Dieu est un donateur libéral, soucieux d'abord de donner. Au lieu d'être un producteur, un commerçant, qui conduit ses affaires, Il est le Créateur qui, par goût désintéressé, membre son œuvre, pour s'y complaire d'autant plus, qu'elle peut et doit travailler avec Lui à son propre achèvement. Certes, nous avons bien des dettes envers Lui, mais non pas dettes de justice pure et simple, qui rendent à égalité et s'appuient sur des comptes mathématiques; tout au contraire, des dettes de reconnaissance, autrement spontanées, autrement exigeantes aussi, pour qui comprend l'amour, puisqu'elles ne mesurent pas, ne calculent pas le remboursement, mais donnent le tout pour le tout.

Sans nier entièrement les relations de créancier et de débiteur, du maître et du serviteur, entre Dieu et nous, il nous faut en trouver d'autres pour qualifier la situation. Nous avons, par exemple, celle du père et de l'enfant, ou du maître et de l'élève. Qu'en est-il?

Le père donne à ses enfants son nom et son sang, en leur transmettant la vie; il les élève ensuite dans leur corps et dans leur âme, de sorte qu'ils deviennent maîtres d'eux-mêmes consciemment et librement, pour gouverner leur propre destin. Si le père a sur eux l'autorité, cela dès l'origine, parce qu'il est l'auteur de leurs jours, une heure vient où cette autorité se transforme, lorsque l'enfant s'émancipe de la tutelle en devenant majeur. Le père alors le considère de plus en plus comme un égal et comme un ami, qui conseille et soutient, parce que, voyant en lui un adulte, il juge possible et désirable la communion des sentiments et des pensées. En infusant la vie,

puis en menant l'enfant jusqu'à l'entière possession de lui-même, le père ne perd rien; il ne diminue pas la vie de son organisme ni celle de son esprit; il accroît même finalement celle-ci, lorsqu'il en fait part, pour être en retour associé à celle de son fils. Entre eux il y a donc des devoirs et ce fils a des dettes envers son père, mais ce n'est plus comme auparavant une question de comptes, ni de justes calculs; il ne s'agit plus de recevoir en compensation autant que vous avez donné; ce n'est plus une affaire de restitution. Ce sont des devoirs et des dettes d'amour et de reconnaissance, où chacun vise d'abord à donner. Au lieu de recevoir, il accueille plutôt et cela moins pour son intérêt que pour celui de son partenaire, car en accueillant celui-ci, il lui permet de donner, d'être libéral et de grandir en valeur morale désintéressée. La justice en appelle ici à une liberté toute spontanée.

La même analyse se reprend, à peu de chose près, à propos du maître et de l'élève ou du malade et du médecin. En élevant son disciple, le maître l'invite à monter à son niveau intellectuel et moral, pour y être rejoint. Loin de se dépouiller de sa science, il la développe et doit mieux la comprendre, afin de la faire bien comprendre. Parvenu à sa maturité, l'élève devient un maître à son tour, c'est-à-dire un collègue et un ami de son maître, capable comme lui de découvrir et de discuter, de faire avancer la science. Ici encore le donateur ne se prive pas de ce qu'il livre, mais le garde et le possède mieux. Pareillement le médecin rend au malade la santé sans perdre la sienne. Les devoirs de l'obligé ne peuvent plus signifier un dédommagement, puisque le bienfaiteur ne s'est dessaisi de rien. Les relations se constituent bien au-dessus de la justice et n'ont d'autre ressource que la reconnaissance libre et spontanée. Normalement les liens qu'elles nouent sont plus exigeants et plus solides que ceux de la justice, qui sont plus ou moins forcés.

Là où ne règne que la justice, intervient le contrat, qui s'accompagne aisément de contrainte et réserve la possibilité d'un recours aux tribunaux. Quand vous vous êtes acquittés de vos devoirs ou de vos dettes, vous êtes quittes, parce que vous êtes déliés, libérés de vos obligations. Vous recevez une quittance, qui vous en décharge, comme si elles vous étaient à charge. Entre votre partenaire et vous les liens disparaissent. Sur le plan de l'amour il n'en est pas ainsi car sa spontanéité rejette du devoir toute contrainte et l'empêche d'être une charge. Etant désintéressé, il goûte une joie plus pure à donner qu'à recevoir et ne calcule point. Son économie n'a plus pour loi la parcimonie mais la libéralité. Il ne se croit jamais quitte et ne songe pas à réclamer la moindre quittance; mais il se tient toujours pour obligé dans un élan qui ne connaît pas d'entraves. Dans ces conditions les liens d'amour attachent les êtres les uns aux autres pour toujours, tandis que les contrats de la justice n'ont qu'une valeur temporaire

et délimitée selon les clauses d'exécution. L'amour, lui, ne débat pas de clauses et ne s'enferme pas dans des limites; il ne pose pas de conditions. La pure, l'absolue fidélité à soi lui suffit. Rien de plus normal, d'ailleurs, que ces contrastes, s'il tient immédiatement à l'esprit, alors que la justice implique des situations matérielles ou biologiques. Tandis que les biens spirituels s'échangent, mais ne se morcellent pas, de sorte que chacun les a tout entiers, les richesses matérielles se partagent et se divisent, de sorte que chacun n'en a qu'une partie. Parce qu'en étant divisées elles risquent de diviser ceux qui les convoitent, la justice intervient pour écarter ce péril.

Là encore, toutes ces observations ne peuvent être utilisées telles quelles pour caractériser nos rapports avec Dieu. Quand Il nous pose dans l'être, en tant que créateur, Il ne nous engendre pas comme un père, qui communique à son enfant une nature pareille à la sienne en tout. Puisque nous ne sommes pas de même nature que Dieu, qui reste transcendant à la nôtre, nous ne sommes pas, à parler le langage philosophique, ses enfants par droit de naissance. S'il est le maître, en ce qu'il nous instruit par la création, Il ne l'est pas comme un professeur humain, qui est de la même race que nous, et qui nous enseigne directement, en personne, dans la même langue maternelle. Devant ses œuvres, Il nous abandonne à notre initiative et nous laisse nous débrouiller seuls, pour en déchiffrer le secret. Cela précisément, parce qu'Il est transcendant. Pour ces motifs, notre tâche est spécialement ardue, aléatoire. Si nous prenons connaissance d'ouvrages humains, entre eux et leurs auteurs, comme entre eux et nous, il n'y a pas de différence de palier, parce que nous sommes tous de la même taille. Mais, bien que les œuvres de Dieu soient à notre portée, Il les transcende infiniment, comme Il nous transcende. Il n'est plus sur le même palier, de sorte que nous ne parviendrons jamais de nous-mêmes à son niveau. Ainsi, quels que soient les exemples apportés, aucun d'eux ne répond tel quel à ce qui se noue entre Dieu et nous. Ce cas a quelque chose d'unique et d'exclusif et, pour le qualifier, il faut finalement emprunter aux autres quelques traits.

Nous existons par une pure bienveillance de Dieu, par un amour qui ne cherche pas son avantage, mais le nôtre. Nous ne sommes que parce que Dieu nous connaît et nous veut, pour que nous Le connaissions et L'aimions. Entre des êtres personnels, capables d'échange et d'accueil, d'autres relations ne sont pas concevables. Dieu se donne à nous en nous donnant à nous-mêmes et nous Lui sommes redevables de tout nous-mêmes. Nous devons nous rendre à Lui, non seulement nous diriger vers Lui, mais nous offrir à Lui, nous livrer à Lui : tel est le devoir. Ce devoir est une dette et nous sommes les débiteurs de Dieu; mais c'est une dette d'amour et nous sommes ses débiteurs au sens que nous sommes ses obligés. S'il nous lie, c'est par son amour pour nous. S'Il nous demande le don de nous-mêmes, c'est par ce

qu'Il a donné le premier. Entre nous et Lui, ce qu'Il veut, ce ne sont pas des rapports d'affaires, comme ceux de la vente et de l'achat, mais des relations de pur amour, comme entre des esprits, où chacun est accueil et don. Que certains, écrit René Le Senne [5], soient tentés de représenter l'amour de la valeur comme la conscience d'une dette, cela s'entend puisque ce sentiment peut intervenir comme une péripétie émotionnelle du moi vers son meilleur avenir, comme l'un des facteurs de son élan. Grâce à lui, je ne me conçois pas comme un souverain unique et absolu. Pourtant le caractère sacré d'une dette en général ne vient pas de sa matière déterminée, toujours quelque peu arbitraire, mais d'une convention de deux volontés, qui se rencontrent dans l'amour de l'ordre et dans l'espoir d'une collaboration bienfaisante. Le respect de la dette vient de l'amour de la valeur ou de Dieu. En conséquence, « le sentiment de dette ne peut être qu'une médiation existentielle pour accéder à l'essor vers le divin », c'est-à-dire vers l'amour.

L'existence authentique, par contraste avec l'existence anonyme, n'est pas autre chose que cela. Elle est celle où l'homme rentre assez profond en lui-même pour apercevoir qu'il n'est pas avant tout en face d'un monde extérieur, où il est « en situation », mais en face de lui-même, dans le centre de son esprit. Là il est présent à soi en même temps qu'à Dieu, qui lui est aussi présent. En cette retraite, Dieu n'est pas présent à la façon d'un objet, de la même manière que le monde. Il m'est présent comme je le suis à moi-même. « Il est intentionnellement présent à l'esprit et à son activité de connaissance... à la manière d'une cause efficiente et finale [6] », comme l'origine qui fait jaillir dans l'être et comme notre fin qui nous aspire.

En face des philosophies contemporaines soucieuses de s'achever en humanisme, cela provoque les réflexions pour concevoir un humanisme exact. Notre situation dans la vie dépend de la reconnaissance ou de la méconnaissance de Dieu au cœur de notre être, et l'authenticité de notre existence se modifie corrélativement. Si l'homme marche dans l'être, mais ne marche pas devant Dieu, il est fermé sur soi et ne comprend que soi, et conséquence paradoxale : il ne se comprend plus. Il ne saisit dans son existence que le simple fait, « la facticité », la pure contingence; il n'y discerne aucune intention. Il se sent « de trop ». Il juge que tout ce qui l'entoure est de trop, est gratuit et donc sans raison. D'où un humanisme déçu, désespéré, ou cynique; à tout le moins angoissé. Il ne nous reste qu'à vivre sans espoir, mais non dans l'inaction, car « il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer ». « Si tout est vain, disait déjà le Stoïcisme, toi, du moins, ne sois pas en vain! » Une atti-

5. *Obstacle et Valeur*, 1934, p. 313.

6. André Hayen, *Intentionnalité de l'Etre et Métaphysique de la Participation* (*Revue Néo-Scolastique de Philosophie*, 1939, p. 407).

tude normale est le jeu, car la liberté, qui en pose les règles, peut les défaire et n'y est tenue que par elle-même. Ce peut être encore le cynisme, qui agit d'après des valeurs dont il sait l'insuffisance et l'incertitude. Attitude de fidélité peut-être aussi, mais à un idéal difficilement définissable : fidélité à la liberté humaine dans sa mobilité ou sa transcendance indéfinie. En tout cas, humanisme orgueilleux qui prend l'inachèvement non pas comme un appel, mais comme un privilège et comme une suffisance [7].

Qu'il y ait dans l'existence du gratuit par le fait de la contingence, nous l'affirmons, nous aussi, avec toute la force possible. Mais que ce gratuit ne comporte aucune intention, nous le nions d'autant plus qu'étant une faveur, le gratuit doit être le signe d'un amour et d'une liberté libérale. Si nous sommes l'effet d'un amour ou d'une faveur, ainsi que tout notre entourage, nous ne sommes plus de trop; autour de nous rien n'est de trop, parce que rien n'est de trop pour l'amour. Répétons-le toujours : être aimés, cela vous justifie d'exister; cela justifie tout d'être; cela vous justifie surtout d'être personne [8]. Vivre, c'est marcher devant Dieu dans son amour et pour son amour. Plus rien n'est vain et la liberté n'est plus un jeu illusoire, mais affaire sérieuse; le cynisme devient lui-même une vanité, si les valeurs sont authentiques, quand leur refus prend encore l'aspect d'une valeur. De soi rien n'est absurde, sinon sans doute par la faute de l'homme et par ses erreurs. La fidélité à soi-même se définit nettement une fidélité à l'amour. Antérieurement déjà au christianisme, la raison croit logiquement à l'amour.

Cela redonne leur plénitude de signification aux idées de présence, d'appel, de vocation, de responsabilité, familières à tant d'esprits. Aimé Forest note [9] que les formes modernes de l'ontologie nous proposent tour à tour une philosophie de l'appel et une philosophie de la présence. Le type achevé de cette dernière est Spinoza, pour qui l'être n'est plus une réalité lointaine, puisqu'il est immanent à tout ce qui est et que nous pouvons nous établir en lui. D'autres systèmes sont des doctrines de l'insatisfaction, qui nous orientent vers l'absolu; après avoir détruit les perfections des réalités naturelles, elles nous montrent cette nature comme une chose à dépasser, le seul absolu devenant la liberté de l'esprit. Tel serait, par exemple, Fichte.

Pour nous une philosophie de la présence ne peut pas ne pas être une philosophie de l'appel et de l'insatisfaction, si l'être n'est présent qu'en étant un présent, un don fait par un Etre lui-même transcendant, à un autre bien inférieur, de façon que le cadeau soit dépassé

---

7. J.-M. Le Blond, *Qu'est-ce que l'Existentialisme?* (*Etudes*, mars 1946, t. 248, pp. 336 sq.).

8. Ceci constitue le personnalisme de saint Augustin. Cfr J.-M. Le Blond, *Les Conversions de Saint Augustin*, 1950, pp. 9-11.

9. *Revue Thomiste*, 1937, t. 42, p. 118.

et le donateur identifié, recherché, reconnu. De la part de son auteur cette offrande est un appel, puisqu'elle ne peut pas ne pas être un désir, une demande d'accueil. Dans ce cas, les lois de l'offre et de la demande ne sont pas satisfaites, tant qu'à travers les dons, l'obligeant et l'obligé, si grandes soient les distances entre eux, ne se reconnaissent pas l'un l'autre et ne s'abandonnent pas l'un à l'autre. Alors seulement ils sont satisfaits et l'obligé surtout remplit son devoir de reconnaissance dans un acte d'entière liberté. Cette attitude est la réponse à la faveur gratuite, qui lui est accordée; réponse qui traduit l'idée de responsabilité.

Être responsable, qu'est-ce sinon répondre de quelqu'un ou de quelque chose à quelqu'un? Cela suppose un interlocuteur, un interrogateur. Discutant avec Georges Bataille sur le péché, Pierre Klossowski examine si nos rapports avec Dieu, au lieu du fait d'être coupables, ne sont pas plutôt d'abord « le fait d'être un tel devant Lui », avec lequel commence la responsabilité. Etant chacun un tel devant Dieu, nous devons Lui répondre car nous sommes ses obligés. Ce devoir est proprement la responsabilité, de laquelle suit logiquement la culpabilité, quand la réponse est refusée ou faite à contresens, et qu'à la place de l'amour et de la reconnaissance, elle n'apporte que le mépris. Bien que le stade religieux, surtout lorsqu'il s'agit du Christianisme, soit transcendant par rapport au stade éthique, « cette transcendance du religieux n'en intègre pas moins l'éthique. L'éthique s'y trouve religieuse [10] ». Cela semble incontestable et nous concluons nettement qu'il y a dans la morale un élément proprement religieux, par le fait qu'elle nous met tôt ou tard en face de Dieu, pour décider de notre attitude envers Lui. Dans ce même débat sur le péché, le R. P. Maydieu croit « que la morale ne se justifie que dans ce qui la dépasse » et le R. P. Daniélou juge que « la tension tragique entre le péché et la sainteté rapproche le saint et le pécheur, par opposition à ceux qui restent dans le domaine du moralisme », parce que le moralisme « crée une satisfaction de soi [11] ». Telle est bien ici la question décisive à laquelle nous parvenons : l'homme se déclarera-t-il satisfait ou insatisfait de soi en face de Dieu? Pour autant s'en tiendra-t-il au moralisme ou le surmontera-t-il? Et dans ce cas que devra-t-il faire?

(A suivre).

André Marc, S. J.,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

10. *Discussion sur le Péché* (*Dieu Vivant*, 4, p. 98).
11. *Ibidem*, pp. 130, 127, 93.

Problème et mystère du progrès humain

Des événements graves, rompant une situation de crise, mais générateurs de menaces et d'inquiétudes nouvelles, ont, depuis cent cinquante ans, avec toujours plus de force, secoué l'optimisme naïf de nos pères et leur foi au progrès. Le cas si curieux d'un Condorcet, écrivant dans sa prison, avant de s'y empoisonner, l'*Esquisse historique de l'esprit humain* (1794), fait place aujourd'hui, avec moins de génie, à celui d'un V. Gheorgiu, sortant vivant de ses camps de concentration pour publier *la Vingt-cinquième heure*. Il est vrai que Voltaire avait écrit *Candide*.

La déception générale suscite, dans de larges couches de l'humanité, une onde de pessimisme : le ressort est brisé, on ne croit plus à l'avenir. Comme toutes les réactions de foule, cette attitude panique est colorée d'affectivité et empreinte de romantisme. Plus sérieux, parce que plus réfléchi, est le changement d'attitude de certains savants, devant l'éventualité d'une utilisation barbare de leurs découvertes. Louis de Broglie déclarait récemment qu'ayant écrit naguère, en préface à *Matière et Lumière* (1937) : « Il faut aimer la science parce qu'elle est une grande œuvre de l'esprit », il éprouverait aujourd'hui quelque hésitation à dire la même chose [1].

Parmi les catholiques, il appartenait peut-être à la mission prophétique de Bernanos, dans un de ses derniers livres, *la France contre les robots*, de proférer l'anathème sur les méfaits du machinisme, responsable, dit-il, de la perte du sens de la liberté. Gabriel Marcel a aussi pris position contre une civilisation technique, qui risque d'enliser la vie spirituelle. Plus virulent encore apparaissait un liminaire de *Dieu vivant*, qui semblait mettre au pilori la recherche scientifique.

Il ne faut pourtant pas exagérer l'ampleur de la réaction actuelle. Dans le monde chrétien, tout un courant de pensée cherche à conférer une valeur positive à l'histoire, à associer un espoir terrestre à l'espérance eschatologique et à maintenir une certaine continuité entre l'histoire et l'éternité. L'Action catholique, dans sa volonté de réforme des structures sociales, présuppose aussi une foi à l'avenir de l'homme et à son amélioration. Quant au courant personnaliste, il s'est efforcé d'inclure les valeurs profanes et l'histoire, témoin la pensée de Mounier. Parmi les non chrétiens, l'optimisme semble résister, en de larges secteurs, aux déconvenues du présent. Dans le camp rationaliste d'abord, où subsiste la tradition cartésienne et spinoziste de la

---

1. Cfr A. George, *L'homme devant la science moderne*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, octobre 1949.

Renaissance païenne : durement atteint par l'épreuve, L. Brunschvicg garda toujours sa foi en l'homme, comme le révèle l'émouvant témoignage de l'*Agenda retrouvé* [2]. Un André Gide ne semble pas avoir renié les formules d'espoir en l'homme, recueillies en 1935 dans *les Nouvelles Nourritures*. Mais c'est surtout le monde communiste qui est à l'avant-garde de la foi au progrès : protestant contre l'affaissement existentialiste, il soutient son action révolutionnaire par le mythe d'une cité future, où seront résolues les contradictions actuelles de l'homme ; et il compte sur la science et sur la technique pour incarner peu à peu un idéal de bonheur et de perfection. Les fragments de Jean Perrin, groupés sous le titre significatif : *La science et l'espérance* [3], témoignent d'une assurance indéfectible de la puissance de la science pour la libération de l'homme.

Toutefois, ce n'est surtout pas dans les textes qu'il faut chercher cette enthousiaste confiance, mais au niveau de la foule anonyme des chercheurs, des explorateurs et des techniciens, qui se dévouent passionnément au progrès humain. Foi humaine et sécularisée en l'avenir de l'homme, désir d'échapper à la douleur et à l'erreur, volonté de surmonter les résistances de l'univers, aspiration à une plénitude de puissance, de vie et de liberté, mais surtout souhait d'une humanité réconciliée et fraternelle. Impossible désormais à l'homme de ne pas se définir comme en situation dans une histoire en marche et de ne pas éprouver l'irrésistible vocation d'y contribuer, en union à tous ses frères : il s'agit là d'un éveil de maturité, d'une catégorie essentielle de la conscience moderne. D'innombrables exemples pourraient illustrer cette thèse. La conquête des grandes techniques, celle des hautes cimes ou des pôles, la découverte de l'espace et du passé relèvent de la même mystique [4].

Telle est la situation de la conscience actuelle : déchirée entre deux attitudes, elle affirme et elle nie le sens de l'histoire, et aux partisans d'une irrémédiable absurdité de l'univers s'opposent les militants fidèles de l'optimisme et de l'espoir. A la division du monde païen correspond une dualité d'orientation des chrétiens, les uns sympathiques à une vision progressiste du temps, les autres tentés par une rupture

---

2. Presses Universitaires, 1942.
3. Presses Universitaires, 1948.
4. Un des premiers héros de l'aviation, Geo Chavez, meurt, victime d'un accident, après avoir survolé les Alpes, en murmurant : « Plus haut ! Toujours plus haut ! » (Cfr J. Chastenet, *La France de Monsieur Fallières*, Fayard, 1949, p. 338). Paroles analogues, vers 1930, du pilote Drouin : « L'Atlantique ! L'Atlantique ! » Glorieux vainqueurs des 8000 mètres, dans l'expédition française de 1950 à l'Himalaya, Herzog et Lachenal, qui y laissèrent leurs phalanges gelées, devaient être possédés de la même mystique ; et pareillement Duprat, un an plus tard, qui ne devait pas revenir. Voisinent aujourd'hui sur le même écran, comme elles s'apparentent spirituellement, l'expédition du Kon-Ti-Ki et celle de Paul-Emile Victor au Groenland...

absolue entre une durée, vouée au mal, et une éternité transcendante où s'accomplit le destin de l'homme.

L'urgence du problème posé par l'effort apostolique auprès de l'incroyant, la sommation faite au chrétien d'une attitude ouverte, invitent la réflexion à un nouvel effort, dans un esprit de fidélité au mystère [5]. Il importe d'examiner, avec réalisme, les chances, les promesses et les conditions du progrès humain : est-il possible de déterminer si l'histoire manifeste, sur certains points, une avance, une amélioration de l'homme? Faute de pouvoir traiter un trop vaste sujet, nous limiterons notre enquête à deux domaines essentiels, au reste en interférence : la technique et la science, la vie morale [6].

I. — *La technique et la science*

Le progrès le plus évident, le moins discutable de l'homme semble localisé dans l'ordre de la technique et de la science. Il est le seul apparemment où se vérifie la phrase de Pascal : « L'humanité est comme un même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement [7] ». C'est qu'à la différence de la philosophie, de l'art et de la vie morale, la tradition du passé à l'avenir peut se faire en totalité et sans perte : en dépit de certaines périodes de stagnation ou décadence, dans l'ensemble, si l'on consulte les livres d'A. Leroi-Gourhan ou de P. Duhem, de J. Fourastié ou de L. Mumford, l'histoire des techniques et de la science est ascendante. L'humanité dispose de plus d'énergie, elle est capable d'une production plus abondante et plus rapide, elle construit des machines plus puissantes et plus automatiques et gagne en maîtrise sur le monde. Quant à la science, elle progresse aussi vers la connaissance totale de la nature par un système toujours plus unifié de symboles. Les phénomènes de la matière et de la vie sont de mieux en mieux analysés et expliqués, à l'aide d'une observation plus fine et d'une théorie plus souple. Une médiation plus exacte s'établit entre le monde et l'esprit : le temps est surmonté et l'avenir docile au calcul. Science et technique avancent, d'ailleurs, de pair et en liaison mutuelle : leur alliance féconde accroît la liberté et intériorise l'univers à la pensée [8].

Il faut ici se reporter aux magistrales analyses d'E. Mounier, s'efforçant de démystifier *la petite peur d'un vingtième siècle* [9] pour

5. Cet article ne fait que prolonger, par une réflexion existentielle, les conclusions du R. P. L. Malevez au terme de son étude sur *La philosophie chrétienne du progrès*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1937, p. 377-385.

6. Il resterait à étudier le domaine de l'art, de la philosophie et du droit.

7. *Fragment d'un traité sur le vide*, Ed. Brunschvicg, p. 80.

8. Cfr *Espoir humain et espérance chrétienne* (Semaine des Intellectuels catholiques, 1951), éd. de Flore : rapport d'A. George.

9. Ed. du Seuil, 1949.

reconnaître les possibilités de dépassement spirituel offertes à l'homme par le machinisme. Dans le sillage d'un christianisme, qui avait naguère rompu la sagesse modérée et l'idéal cyclique de l'antiquité pour lancer l'histoire dans une grande aventure, les rythmes naturels sont partout remplacés par une série d'artifices généralisables qui peuvent obtenir *n'importe quel résultat.* Le règne de la mécanique et de la science contribue par là à l'éducation de l'homme : les nécessités de la rigueur rationnelle et de la soumission au donné disciplinent l'imagination, contrôlent l'affectivité, exaltent certaines vertus [10]. Et sans doute la maturité ne s'acquiert-elle que par une expérience de l'objectivité et de ses lois où, affronté au réel dans une vision précise, l'homme se déprend tout à la fois de sa naïveté enfantine, de ses mythes et de ses monstres [11]. Enfin, ce sont les problèmes dramatiques, soulevés par les conséquences de la technique et par son décalage permanent sur l'inertie des formes sociales et morales, qui somment l'humanité de se parfaire et de s'achever.

Sans aucunement vouloir établir entre le christianisme et la science technique une relation nécessaire, on peut librement estimer, avec plusieurs auteurs, que la science moderne a sans doute profité de la nouveauté chrétienne [12]. Par son désintéressement, son objectivité, sa rigueur, son souci de généralité, la science antique méritait le nom de science. Elle portait cependant un principe de stagnation et de ralentissement dans le manque d'intérêt et souvent le mépris pratique de la pensée pour le monde spatial et temporel; à part le grand nom, au reste tardif, d'Archimède, l'absence de liaison entre les recherches techniques et la déduction théorique devait interdire à la science grecque un éclatement fécond. Or, il n'est pas impossible d'attribuer à l'influence latérale de l'esprit chrétien le changement substantiel qui, après quinze siècles de patiente éducation, provoqua la naissance d'une science nouvelle, vraiment adaptée, cette fois, à la connaissance de l'univers.

C'est que l'Incarnation fonde et stimule la *liberté* de la personne, dans un face à face avec un monde qu'elle domine de toute sa hauteur, mais où elle est insérée, dont elle est responsable et chargée.

---

10. Cfr *Espoir humain et espérance chrétienne* : rapports du R. P. Ducatillon, de L. Leprince-Ringuet et de P. Germain.

11. Cfr F. Russo, *Histoire de la pensée scientifique,* La Colombe, 1951.

12. « L'homme ne se soulèvera au-dessus de terre que si un outillage puissant lui fournit le point d'appui. Il devra peser sur la matière s'il veut se détacher d'elle. En d'autres termes, *la mystique appelle la mécanique* » (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Alcan, 1932, p. 334). — « En fait, les fins et les méthodes de la science moderne, par exemple l'idée d'une réduction de tous les phénomènes à un mécanisme de mouvements, ne sont issues que de présuppositions religieuses d'un autre type : *d'un sentiment nouveau de distance à l'égard du monde et d'une volonté illimitée de le transformer et de le dominer* » (M. Scheler, *Mort et survie,* Aubier, 1952). — Cfr aussi l'œuvre de P. Duhem, passim.

D'où l'intérêt passionné, désormais porté à l'exploration, à la maîtrise, à la connaissance concrète de l'univers, par l'indissoluble union, non seulement de l'observation et de la théorie, mais de la technique et de la théorie. Et il y a peut-être aussi le sentiment, plus ou moins obscur, d'avoir à parfaire une histoire, à libérer des déterminismes communs aux choses et à l'homme, dans une destinée identique (*Rom.*, VIII, 19-23) : la Fin de l'histoire pour l'homme l'est aussi pour le monde.

Et que les structures d'ordre et d'harmonie exhumées de l'univers par la science moderne ne fassent pas illusion sur son analogie avec la recherche antique! En dépit des apparences, c'est Pascal qui a raison sur Valéry, et le savant contemporain ne peut plus être *de sang-froid* devant le monde ni se contenter « d'opposer à l'énorme pression de toutes choses une patience infinie et un immense intérêt [13] ». S'il n'est plus effrayé par le silence éternel des espaces, il se trouve affronté à un univers nouveau, sans comparaison possible avec celui de Pythagore, d'Euclide, de Ptolémée ou même d'Archimède. Non plus un univers à échelle humaine, attendu et rassurant, composé de sphères emboîtées comme des syllogismes et docilement adaptées au calcul du physicien comme à l'évasion intemporelle du philosophe, mais un univers rebelle et résistant, inconnu et mystérieux, et qui, par les problèmes qu'il pose, déjoue incessamment les pièges rationnels du limier.

Dans l'analyse de l'extrême petitesse comme dans la découverte de l'extrême grandeur, tout est surprise et l'ordonnance magnifique des théories laisse subsister des contradictions invaincues. Et il ne s'agit pas seulement ici de l'éclatement d'un monde, naguère limité, vers un passé ou des horizons indéfinis, mais de ces butées permanentes (quanta, probabilités, relativité, coefficients inexplicables...) auxquelles se heurtent les cohérences les mieux organisées. Univers sans refuge, en dépit de son harmonie partielle, beaucoup plus sérieux, plus *reculé*, et moins fraternel qu'autrefois et où, malgré le succès relatif de ses hypothèses, le savant moderne se trouve engouffré, happé par un vertige de démesure. Tel est le monde inquiétant, issu, par des causalités indirectes, de la *révolution chrétienne* de la conscience [14]. Que la science n'oublie pas l'extraordinaire parenté de ce cosmos avec un univers religieux que son autonomie jalouse est portée à refuser!

Mais si, tout en cherchant aussitôt à s'émanciper de tutelles gênantes et en affichant son indépendance méthodologique à l'égard de la religion, la science a bénéficié du christianisme, *il s'ensuit qu'une*

13. P. Valéry, *Variation sur une « Pensée »*, dans *Variété*, Gallimard, 1924, p. 150.

14. Cfr D. Dubarle, *Nouvelles techniques et avenir de l'homme*, dans *La vie intellectuelle*, février 1950. Et *Optimisme devant ce monde*, Ed. de la Revue des Jeunes, 1949.

dissociation peut lui être fatale. S'il faut prendre à la lettre et dans un sens universel le *Sine me nihil potestis,* la mort de Dieu est aussi celle de la recherche, comme celle de l'art ou de n'importe quelle valeur humaine. Une sorte d'inertie et de vitesse acquise peut faire illusion, mais il est possible de trouver dans la situation actuelle des signes de mauvais augure pour le progrès de la science.

Celle-ci peut être menacée par deux conséquences, complémentaires, de l'irréligion et de l'athéisme : la sensualité matérialiste et la dictature totalitaire. La première passion rend la science victime et serve de la richesse, de l'argent et du confort, de toutes les tares d'une économie capitaliste décadente ; l'autre lui fait subir une tyrannie étatique et lui impose des consignes, des directives et des buts étrangers à son objet. Toutes deux n'hésitent pas à dégrader la personne sous les impératifs les plus inhumains, masqués par l'hypocrisie de la liberté de la recherche [15]. Or, ces menaces travaillent déjà contre la science, comme elles travaillent contre l'art : à la limite, une humanité asservie à la volupté (pensons à l'Empire romain) ou à l'État serait morte à la Recherche.

De même, l'épanouissement culturel procuré par la science ne peut faire oublier que, loin de réussir à unifier harmonieusement l'esprit humain, elle crée une distension intime entre ses éléments et dissocie l'instinct et la raison, la sensibilité et l'esprit. Un abîme se creuse entre le monde des formes, des saveurs ou des sons, dont se nourrissent les émotions ou les désirs, et l'univers stylisé de la rigueur abstraite, qui contredit les apparences ou ne les rejoint que dans leur asservissement utilitaire. Pour prévenir un assèchement et une frustration redoutables ou remédier au déséquilibre psychique, le rationalisme scientifique et technique est obligé de faire appel à une culture humaine, animée par le christianisme, seul capable de rétablir, au profit de la personne, l'unité compromise.

Enfin, s'il ne faut pas surestimer, avec un G. Marcel, un A. Carrel ou un G. Duhamel, les risques d'un machinisme encore jeune et trop souvent inhumain, le redressement de ses déviations, déjà si graves, *ne se fera pas de lui-même* et sans un vigoureux effort : il sera difficile à l'homme de maîtriser le vertige aveugle et anarchique où l'entraîne le débordement des inventions techniques, de se dégager de l'aliénation qui commence à étouffer sa liberté, de reprendre le goût d'une vie intérieure et vraiment personnelle, à travers la médiation précieuse de l'objectivité. En tout domaine, le matérialisme athée est en train de produire des conséquences catastrophiques et est débordé par ses fatalités et ses impuissances. Comment ne pas signaler, par exemple, sur la foi des plus récentes statistiques de l'O.N.U., que la

15. Cfr *Science, philosophie, religion,* dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1950, p. 449-467.

situation alimentaire d'un monde surpeuplé est en régression constante et s'aggrave chaque jour? Comment ne pas stigmatiser la solution de désespoir, prise au Japon, sous le couvert de l'Occident, comme palliatif du problème démographique?... En tout cela, les difficultés sont loin d'être insolubles, s'il est vrai que l'histoire ne pose à l'homme que des problèmes qu'il peut résoudre; mais si l'homme ne se décide pas lucidement à des options morales et chrétiennes, la bataille est perdue[16].

Si donc la science est arrivée au stade d'une infaillible prévision pour les phénomènes matériels (dans la limite toutefois de l'indéterminisme quantique), une prévision lui manque pourtant, *celle même de son propre avenir*. Ce n'est plus sur des rails qu'elle roule, mais en rase campagne, pour ne pas dire en brousse ou en montagne, avec les aléas d'une route inconnue. Son avenir est commandé non seulement par des événements objectifs, au reste complexes et enchevêtrés, mais par les décisions de la *liberté*, elles-mêmes relatives au mystère d'une destinée spirituelle. Bien plus, ces événements dépendent, en profondeur, des options humaines. Ainsi la maturation de l'histoire échappe à la rigueur logique pour ne relever que de la

16. Il faut préciser certains points. L'accaparement et la domestication progressifs de l'énergie, dans une mesure incommensurable à nos possibilités actuelles (énergie atomique, par exemple) a l'immense avantage de réduire le travail pénible et inhumain, jusqu'à presque le supprimer. Mais la diminution quantitative du travail est-elle, dans tous les cas et absolument, avantageuse à la culture, à l'épanouissement de l'homme? Je crois volontiers, avec Gandhi et Lanza del Vasto, à la nécessité permanente d'un certain travail corporel, musculaire — et qui ne soit pas seulement de délassement (le jardin petit-bourgeois), mais de gagne-pain. Je crains, tout en la désirant, l'extension du loisir : elle pose de graves options. De même, le progrès de la technique, dans le sens extrême qui s'effectue par les servomécanismes et la cybernétique, ne va pas, comme le pense le R. P. Dubarle (*art. cit.*) après Wiener, sans une révolution sociale importante : suppression de l'homme « moyen » ou médiocre, déracinement démographique, tentation de limiter la vie humaine... Et il faut songer aussi au déséquilibre international entre les Etats inégalement favorisés par le progrès technique : l'égoïsme, la concurrence et la crainte pousseront les plus forts à accentuer leur handicap et à observer une attitude de suzeraineté impérialiste. De toutes façons, la coopération n'ira pas sans graves difficultés. Ici encore, il faut renoncer à l'idée d'une nécessité automatique de progrès pour la science et la technique, et par elles : leur avance accroît normalement les risques de guerre et, libéré de l'influence chrétienne, le machinisme scientifique est, même dans la paix apparente, effroyablement meurtrier de vies humaines.

Et il faudra, avec la richesse de l'expérience — mais l'homme est-il capable de profiter des leçons du passé? — choisir entre liberté et autorité, libéralisme ou dirigisme, ou plutôt trouver difficilement une synthèse souple et mobile de ces deux attitudes. Impossible de laisser l'invention s'abandonner à son élan spontané, comme de la soumettre passivement à l'intervention d'une administration d'Etat, protégée par sa police et son armée.

Le progrès technique ne vise plus seulement à asservir des forces matérielles, mais est désormais intimement lié à la possession des secrets de la vie. D'où la tentation, déjà actuelle, d'une prise en mains des destinées biologiques de l'homme et le danger inévitable de céder à des mesures gravement immorales et inhumaines.

liberté, des prises de position individuelles et collectives de l'homme devant sa vocation surnaturelle. Et l'hypothèse n'est nullement exclue, non seulement d'une dégradation, mais d'une catastrophe de la civilisation actuelle. « Civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ».

II. — *La vie morale*

Si, dans la technique et la science, le progrès perd tout caractère de nécessité pour être finalement suspendu à une option spirituelle, comment l'ordre moral ne révélerait-il pas la même ambiguïté, la même indétermination?

Nulle trace ici, évidemment, d'une ascension continue, infaillible et logiquement prévisible de l'homme; nulle raison, non plus, de désespérer et nul avantage au pessimisme. Mais, au sein de circonstances de plus en plus tragiques, des signes du travail de l'Esprit, une exigence plus directe d'engagement, une mise en demeure plus instante de la liberté.

Deux points sont d'abord à signaler, qui offriraient apparemment au progrès des avenues plus sûres, ceux mêmes qu'escomptent les différents rationalismes : l'éducation de la conscience, l'organisation sociale.

On peut concevoir un progrès des techniques d'*éducation* et de valorisation du potentiel humain : l'homme peut inventer des méthodes plus efficaces d'épanouissement culturel et moral. Associées peut-être à une médication hormonale, la persuasion et la propagande, l'influence et l'école peuvent, jusqu'à un certain point, détourner du vice, fortifier les contrôles et les inhibitions, équilibrer les caractères, développer les énergies : il a toujours existé des « traités des passions » et une thérapeutique des péchés capitaux. De fait, comme l'a récemment montré le R. P. Beirnaert, la santé du psychisme est une condition normale de la sanctification[17]. Pourquoi le succès relatif, mais réel, de tant d'éducations, auxquelles ont contribué la famille ou les maîtres, ne serait-il pas généralisable?

Ce progrès va de pair avec celui de l'*organisation sociale*. Il serait injuste de nier des résultats partiels et d'interdire toute espérance. Sans rêver d'illusoires messianismes, on peut, en certaines limites, réaliser une économie humaine, comportant un statut coopératif de la production et de la consommation, une plus juste répartition du

17. « Si finalement la sanctification ne dépend dans son mystère spirituel que de la grâce et de la liberté qui transcendent le psychisme, il importe que la nature soit saine et qu'elle ait de la qualité pour servir ici-bas d'instrument et de signe à la vie de l'Esprit. Il faut donc restaurer ou instaurer le pouvoir de juger, de sentir, de se conduire *sicut decet sanctos*... Pour que les fruits de l'Esprit puissent mûrir aujourd'hui, il importe d'assainir le sol (*La sanctification dépend-elle du psychisme?*, dans *Etudes*, juillet-août 1950).

revenu social du travail, une transformation progressive des classes hostiles en groupes complémentaires et associés. Il en est de même dans l'ordre international, où l'éveil d'une conscience commune peut assouplir les notions de souveraineté absolue, de frontière rigide et de rivalité politique.

Mais, si un idéal rationnel est peut-être suffisant pour faire atteindre un certain niveau, comment ne pas se rendre compte que celui-ci ne peut être maintenu et surtout dépassé que par une option proprement spirituelle, relative au christianisme? Seule la vie surnaturelle est capable de vaincre certaines résistances et de conférer ce style incomparable, ces qualités uniques qu'énumère saint Paul : « l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la fidélité, la douceur » (*Gal.*, V, 22). Quant au progrès des institutions, il n'est vraiment possible que par l'exercice des vertus chrétiennes de justice et de charité. Et, si l'Eglise n'a pas à se prononcer, dans le détail, sur les techniques économiques et sociales, elle seule peut fixer les normes générales auxquelles doit satisfaire une société humaine, elle seule peut les animer de son esprit.

Au reste, il est vain d'escompter, dans le temps, un progrès véritable de l'homme. La structure divisée de la conscience est essentielle et permanente : l'homme se définit par l'opposition de la chair et de l'esprit, la lutte de l'instinct contre l'idéal. Un changement du cœur humain est donc utopique, dans le sens d'une atténuation de la sensualité et de l'orgueil. Une réduction de la force des tendances n'est même pas souhaitable, s'il est vrai que l'homme ne se spiritualise qu'en les sublimant. Au reste, les caractères acquis ne sont pas transmissibles : si la vertu ni la science ne sont héréditaires, c'est par son effort personnel que chaque génération doit s'assimiler la tradition. Quant aux conséquences sociales des instincts, elles paraissent aussi incapables de changement, en particulier la lutte de l'homme contre l'homme. Un simple regard sur l'histoire confirme cette constance de la nature. Il est curieux de voir l'optimisme de Bergson reconnaître fortement non seulement le conflit du statique et du dynamique, du clos et de l'ouvert, mais la subsistance de la sauvagerie primitive : « Grattez le civilisé, vous trouverez le barbare ».

Ces remarques, qui déboutent la prétention de l'homme à s'élever, de son propre mouvement, aux sommets de la vie morale et qui soulignent la nécessité toujours renouvelée d'une option spirituelle orientent la recherche vers des perspectives où, sans réussir à obtenir de l'homme dans l'histoire un dépassement collectif, l'Amour infini travaille pourtant, par une divine pédagogie, à ses desseins de salut.

Comment d'abord ne pas reconnaître la somme de vertu, de dévouement, partout dépensée au service de causes profanes, mieux encore de l'homme? L'accroissement des risques en tout domaine, la tension des conjonctures politiques, les conséquences mêmes du mal, imposent

de plus en plus à l'homme le risque de l'héroïsme. Il n'est pas que la médecine et la science qui aient leurs martyrs : chaque saison est l'occasion de sauvetages difficiles de haute mer ou de haute montagne, où les hommes laissent leur vie sous la vague ou l'avalanche. Sans méconnaître la distance entre l'ordre, encore ambigu et parfois purement humain, de la morale et l'ordre de la charité surnaturelle, peut-être s'établit-il, en dehors même de la vie ecclésiale, une obscure compensation des actes et, à chaque génération, une élite, encore non baptisée, augmente le capital invisible de la terre. Par elle, sous forme parfois dégradée, les vertus chrétiennes seraient encore présentes dans certaines mystiques profanes; le christianisme ne peut que se réjouir de leur éclosion, en se réservant de les transfigurer.

Il est indéniable aussi que l'Esprit de Dieu opère, en dehors de l'Eglise, un travail d'infiltration, qui vise non seulement le salut individuel des hommes, mais la conversion collective de l'humanité et sa préparation à la Parousie. Qui dira les avances gratuites de la miséricorde et les longues patiences de Dieu, les osmoses du Corps mystique, les enveloppements ou les emprises d'une grâce attentive aux moindres ouvertures de la bonne volonté? Et, si le démoniaque est à l'œuvre, ses suppôts ne bénéficient-ils pas parfois de l'indulgence demandée par le Christ à l'aveuglement involontaire de l'esprit ou à l'immaturation des consciences infantiles?

Il n'est pas jusqu'à l'athéisme actuel, sous ses multiples formes, qui ne puisse être interprété comme un signe de Dieu dans une histoire de salut. Irréductible et fermé dans l'ordre des systèmes et sur le plan des idées, il l'est souvent moins dans les consciences vivantes, par les exigences et les sacrifices qu'il comporte à une cause anonyme, mais absolue. Il implique ainsi, en certains cas, un approfondissement, capable de préparer l'homme à un dépassement ultérieur. Et, du dehors, il aide le chrétien à démystifier sa notion de Dieu de toute contamination, à purifier son adoration et à stimuler sa charité[18]. Ici dialecticien, Bergson, dans son coup d'œil final sur l'histoire, croyait y déceler une loi de « double frénésie » qui faisait parcourir à l'humanité l'amplitude d'oscillations extrêmes dans le sens de l'ascétisme comme du plaisir. Peut-être cette loi vaut-elle aussi pour l'excès même de la négation actuelle, qui porte en elle, par un jeu de la Miséricorde, sa propre négation.

Aussi bien cet athéisme n'est-il qu'une des options possibles d'une *liberté* toujours plus dégagée et promue à un état supérieur par l'alternative, à elle offerte, d'un dépassement ou d'une catastrophe. Voici donc, du moins, sur un point capital, dans l'accroissement de la *lucidité*, un indéniable progrès de la conscience. De quoi témoigne, jusque dans son orgueil ou son cynisme, l'ensemble de la littérature

18. *La part du païen*, Jeunesse de l'Eglise, cahier 7.

actuelle, arrachant les masques, bousculant les conventions, raillant les conformismes, mais plus nostalgique que jamais d'une vérité qui lui échappe encore. Progrès ambigu et dangereux, mais approximation de la véritable existence, s'il est vrai qu'elle se définit par l'éveil du moi dans l'acte qui doit décider de sa destinée éternelle.

Plus généralement, le mouvement de l'histoire pose au monde des problèmes que seul le christianisme peut résoudre, et c'est « par la force des choses » que l'homme est *acculé à l'inévitable option,* sinon d'un dépassement, du moins d'un consentement à l'Esprit. Comme à Babel, toute construction s'écroule qui n'est pas fondée sur Dieu [19] et ce ne sont pas seulement des langues qui séparent les hommes, mais le fer et le feu qui les détruisent mutuellement sur le chantier. C'est sous peine de périr que l'homme est conduit à préférer les valeurs évangéliques, seule et unique solution *temporelle* du drame des conjonctures. Sans Dieu, le monde est inviable et invivable. La mort de Dieu est la mort de l'homme, et peut-être l'explosion même de la terre. Depuis la technique et la science jusqu'au problème social et international, il n'est aucun ordre qui ne doive faire appel aux principes chrétiens. Et une expérience cruelle vient confirmer la démonstration que, sans le Dieu chrétien, il ne peut exister, à la lettre, ni pain, ni paix, ni liberté. Tout se passe comme si, desserrant les liens de l'adolescence enfiévrée, une miséricordieuse pédagogie laissait à l'homme, avec la liberté de ses expériences « prodigues », la loyauté de tirer les leçons de son aventure, jusqu'à la résolution et l'aveu définitifs : « Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi ». Pourquoi, sous l'influence de l'Église, ne serait-il pas amené, presque à contre-cœur, mais par un processus nécessaire autant que libre, à la vérité?

C'est une loi que ce que l'homme n'a pas su vouloir spontanément, il est obligé de le réaliser sous la contrainte des circonstances : les conséquences redoutables de son péché l'invitent, un jour ou l'autre, à « convertir » son option initiale. Un chrétien ne peut pas ne pas apercevoir ici l'admirable jeu d'une Miséricorde qui, avec force et suavité, avec patience et discrétion, cherche à venir à bout des résistances du pécheur en le traquant dans l'impasse de ses avenues : l'ange de Prouhèze, lui aussi, laisse filer la ligne au bout de laquelle se débat la prise. La véritable histoire de l'homme est donc une histoire de Rédemption : il faut compter avec cet Autre absolu, qui est aussi au cœur de l'histoire et qui, « tant qu'il fait jour », travaille à ses fins.

La période actuelle apparaît ainsi comme celle de la puberté, du

19. Cfr P. Emmanuel, *Babel,* Desclée De Brouwer, 1952. Long poème dialogué qui, sous l'image biblique, évoque la tragédie très actuelle du monde moderne : le désastre d'une humanité qui, dans une rivalité monstrueuse, aspire à se faire Dieu, l'écrasement de l'homme par la tyrannie.

débridement des énergies vitales et, du côté de Dieu, comme une phase de dressage et d'éducation patiente, analogue à certains moments de l'histoire d'Israël. Avec Bergson, je dirais volontiers qu'il n'est pas invraisemblable qu'éveillée par l'influence des élites chrétiennes et des saints à la vie spirituelle, l'humanité prenne en dégoût certains de ses errements actuels : le soleil ferait pâlir la lumière des ampoules, « le plaisir serait éclipsé par la joie [20] ». Plus modestement, mais avec fermeté, E. Mounier voit l'humanité se dégager lentement, mais par un élan irrésistible de l'animalité et atteindre peu à peu, à travers d'innombrables tâtonnements, une grandeur modeste, semée de joies brèves, et toujours menacée [21]. Quant à G. Thibon, il imagine une ascension indéfinie de l'homme, mais à travers l'avalanche [22]...

Je songe, quant à moi, aux dépassements promis aux élites, de plus en plus nombreuses, qui feront l'expérience d'une existence simple et chaste. Je songe à la découverte de tous les modes possibles de la vie commune, souhaitée par tant de recherches, éducatrice de tant de vertus. Je songe enfin à cette dérive de l'histoire vers la « totalisation », qui se manifeste dans tous les ordres : avec ses dangers et ses durcissements, mais aussi ses promesses et ses virtualités. Unité loin sans doute d'être acceptée et contre laquelle protestent à la fois les légitimes exigences des personnalités et les résistances des égoïsmes; unité pourtant qui peu à peu tisse ses réseaux viables à travers les crises et les drames des faux essais et des avortements.

III. — *Conclusion : le mystère de l'histoire*

Impossible donc d'affirmer avec certitude l'infaillibilité du progrès ni d'en discerner les traces, et cela même dans le domaine où il paraissait le plus constant : rien n'est moins assuré que l'avenir, qui est à Dieu. Il n'est rien qui ne dépende, de plus en plus étroitement, de la liberté : en tout domaine, notre destin est entre nos mains. Et cette affirmation semble la découverte du sens le moins discutable de l'histoire : au milieu même des fatalités qui sont une sorte de décréation de l'esprit, l'homme apparaît toujours *plus conscient.*

D'où l'accroissement de la tension entre les différentes options, la gravité plus grande des problèmes posés, l'augmentation des risques de perte ou de salut. La proximité du *to be or not to be,* empruntée au tragique hamlétien. La dureté d'un monde qui, en tout, ne semble fait que pour les héros ou pour les saints; l'exclusion des médiocres. Voilà le grand progrès, — le seul : il est de taille, bien plus que les déploiements spectaculaires de la technique. Et des problèmes cru-

20. *Les deux sources...*, p. 343.
21. *Op. cit.*
22. *Destin de l'homme,* Paris, 1941, p. 79.

ciaux, démographiques entre autres, vont sous peu mettre l'homme devant un nouveau seuil.

Impossible au croyant de ne pas reconnaître en tout cela le doigt de Dieu. Ouverte par la Résurrection du Christ, l'ère chrétienne est caractérisée par l'espérance, c'est-à-dire suivant Péguy aussi bien que G. Marcel, par l'*ouverture* de l'avenir, la possibilité de jaillissements, de surgissements et de reprises. Rien n'est absolument définitif et clos, les cercles où la conscience individuelle et collective voudrait s'enfermer sont fragiles et se brisent : l'esprit de renouvellement et d'invention travaille, en tout domaine, l'humanité. La *grâce* n'est qu'un autre nom de cette espérance, lorsqu'elle manifeste plus visiblement la présence active de l'Esprit de charité.

Or, si on a le moindre pressentiment, la moindre expérience du Dieu vivant, comment ne pas croire que l'histoire de l'homme tout entière est sous l'emprise d'une action divine? Dieu ne saurait se contenter d'une sorte de pêche individuelle des consciences, qui les intègre tour à tour à la vie bienheureuse. C'est non moins le sort de l'Homme, de l'Adam collectif qui excite l'intérêt passionné de son Auteur et Rédempteur.

Il ne se peut donc qu'il ne se passe un Événement commun : *quelque chose arrive*. Et, sans trahir le mystère de cette croissance surnaturelle, des apparences et des signes attestent le développement d'une Action : guidé par son Pasteur éternel, l'homme « est en marche vers le soleil levant ». A travers le mal et le péché. Dans la plus grande obscurité, l'incertitude tragique du dénouement : hors de toute logique humaine et de toute évaluation. Mais la Fin approche : « Notre salut est plus proche que lorsque nous avons commencé à croire » (*Rom.*, XIII, 11). Une immense expérience est en cours, sur laquelle le ciel entier est penché, attentif. Irréversible, un courant tente, puis rejette violemment au passé certains essais : il fallait que le nazisme fût, que le communisme fût, que l'énergie atomique fût utilisée... L'histoire d'Israël se répète, avec ses épreuves, ses purifications, ses exils et ses retours, activant une préparation de la conscience : mais, comme jadis, quelque chose n'est pas encore prêt, et la liberté du mal projette le temps de l'avenir, qui est le retard de Dieu, voulu par l'homme : le délai se poursuit.

L'homme ne peut résister à la tentation de scruter l'avenir :

> « Et penchés à l'avant des blanches caravelles,
> Ils regardaient monter dans un ciel ignoré
> Du fond de l'océan des étoiles nouvelles. »

Est-ce pour bientôt? Mais il semble que le Seigneur se plaise à déjouer nos calculs, comme ceux des imaginations naïves des premiers chrétiens. Et Jésus élude toujours la question : « Ce n'est pas

à vous de connaître les temps que le Père a décidés ». Le Détenteur même de tout secret confesse, un jour, son ignorance. Et pourtant le ciel s'incendie de signes : « Incrédules, vous ne les voyez pas? »

Renonçons, comme au concordisme des questions d'origine, à identifier la Parousie à des phénomènes cosmiques ou à une fin physique de l'humanité, vaincue par la dégradation des énergies. Et, pareillement, évacuons l'illusion d'un accès de l'homme à la transcendance à la suite d'une montée continue et d'un effort méritoire : il n'y a pas de commune mesure entre la terre et l'éternité. Une éducation morale, entre certaines limites, et même une spiritualisation de l'homme, dans de larges couches, n'est peut-être pas impossible, sinon par une généralisation de la vie mystique, comme le pensait Bergson, du moins par l'expérience plus commune de la vie de foi, d'espérance et d'amour. Mais ce stade même, pour lequel travaille incessamment l'Eglise et qui est le sommet d'un épanouissement humain, laisse entier le problème final de l'élévation définitive de l'homme à la transcendance.

En effet, encore terrestre, charnel et fragile, cet état laisse subsister la division de la conscience, le péché et ses suites : tout mystique sait fort bien qu'il vit de miséricorde et de rédemption. La transformation finale de l'homme par la surabondance gratuite du Don de Jésus, dans son second Avènement, sera donc d'abord une purification et un rachat; et il faudra que soit surmonté, résorbé, le « mystère d'iniquité », plus actif à mesure qu'approche sa défaite. Elle implique aussi une récapitulation de toute l'histoire et de tous les élus qui y sont apparus. Mais la nouveauté de cette grâce, qui sera l'achèvement de l'homme en Dieu et le commencement de la Cité éternelle, n'exclut pas une préparation de la conscience et une économie de continuité : le premier avènement du Christ fut enté sur l'histoire d'Israël. D'où la nécessité, sinon d'un progrès — le terme est ambigu — du moins d'une avance de l'homme dans l'histoire.

C'est cette avance que nous avons essayé de dégager de ses contaminations parasites, de purifier de ses illusions imaginatives, tout en assurant la réalité voilée de sa marche. Nous allons vers Dieu, mais, le premier, Dieu vient à nous, *prior dilexit nos*. Déjà, depuis Jésus, nous sommes entrés dans la fin des temps, mais, par la miséricorde du Seigneur, cette fin des temps a elle-même une histoire réelle, une histoire sainte, qui assume et consacre, tout en l'animant, une histoire profane, encore mêlée de mal et d'erreur. Nous sommes déjà dans l'éternel, et pourtant nous attendons non seulement pour nous-mêmes, mais pour toute l'humanité une révélation plénière du Seigneur. La croissance qui nous en rapproche n'est pas comparable à un progrès mécanique, ni à une maturation biologique; elle se signale pourtant mystérieusement à l'œil de la foi. *Veni, Domine Jesu.*

Paris. Émile Rideau, S. J.

Notre-Dame de Beauraing

Dans le numéro de décembre 1951 de la *Nouvelle Revue Théologique* nous rendions compte du livre publié par Mgr l'Evêque de Liège sur Banneux. Le 15 janvier 1952, Mgr l'Evêque de Namur donnait l'*imprimatur* au livre du chanoine Monin sur Beauraing[1]. Ce volume doit son intérêt non seulement à son objet particulier mais au fait qu'il est proprement un modèle du genre. Il se recommande à quiconque veut se rendre compte de la prudence et de la sagesse avec laquelle l'Eglise procède à l'examen et au jugement des faits surnaturels. Deux dates ont déjà leur éloquence. Ce volume (dont la seconde édition suit de près la première : 24 juin 1949) vient une vingtaine d'années après les faits. On ne peut guère parler de hâte ou de précipitation à se prononcer sur les événements.

Voici du reste les étapes de la procédure.

1932 : le 29 novembre commencent les « apparitions ».

1933 : le 3 janvier, elles prennent fin.

Le 30 octobre l'épiscopat belge publie des instructions fort sévères pour les cas multipliés de prétendues apparitions (Onkerzeele, Etikove, Lokeren, par ex.).

Le Saint-Office lui-même est mis au courant de ces faits.

1935 : Le secrétaire du Saint-Office autorise les évêques de Namur et de Liège à tolérer un culte tant à Beauraing qu'à Banneux.

En mai, commence de siéger à Malines et à Namur une commission d'examen des faits.

1939 : Le 9 septembre, Mgr Heylen dépose le rapport de la commission namuroise au Saint-Office.

1942 : *Le 25 mars* est prononcée la condamnation de tous les faits d'apparitions autres que celles de Banneux et de Beauraing.

Le 7 décembre, le cardinal Marchetti-Selvaggiani notifiait à Mgr Charue que le Souverain Pontife lui accordait la faculté de porter librement son jugement sur les faits de Beauraing[2]. Cette lettre n'arrivera pourtant que deux mois plus tard.

1943 : 9 janvier : la commission namuroise dépose ses conclusions.

28 janvier : arrivée à Namur de la lettre du Saint-Office, datée du 7 décembre 1942.

2 février : Mgr Charue annonce à Beauraing la prochaine reconnaissance du culte.

19 février : reconnaissance officielle du culte par décret épiscopal avec, cependant, réserve sur les faits et leur caractère surnaturel. La commission diocésaine continue l'examen des pièces du procès.

1946 : 7 novembre : remise de tout le dossier au Saint-Office, lors de la première visite *ad limina* de Mgr Charue.

1947 : 9 janvier : Le Saint-Office accuse réception du dossier namurois.

1949 : 2 juillet : décret épiscopal sur la reconnaissance de deux miracles et par voie de conséquence de la surnaturalité des faits.

Je note ici pour mémoire que, prêchant en ce moment au Castel de Beau-

---

1. Chan. A. Monin, Notre-Dame de Beauraing, 2e édition, Bruges, Desclée De Brouwer, 1952, 14 × 20 cm., 268 p.

2. Je ne sais comment il faut comprendre la phrase de la p. 41 : « Le 30 mai 1942, le nouvel évêque de Namur, Mgr Charue, fut également autorisé à exprimer son sentiment ». Autorisé par qui?

raing une retraite sacerdotale, j'assistai à cette promulgation par Monseigneur lui-même et que je fus frappé de la simplicité et de la réserve pleine de tact de deux des voyantes assistant à la cérémonie.

Il y eut donc deux commissions qui s'occupèrent de Beauraing : une à Malines, l'autre à Beauraing.

La première, sur la foi des documents dont elle disposait, déclara en clôture de son examen « non constare de supernaturalitate ». Lorsque l'évêché de Namur put reprendre la cause en 1942, il fut spécifié que la commission ne pouvait rien faire qui porterait atteinte à l'autorité de celle de Malines. Le 12 janvier 1950, Mgr Charue eut voulu provoquer une rencontre entre les deux commissions. Mais cela s'avéra irréalisable, plusieurs membres de la commission de Malines étant décédés. Il y eut une conversation entre les deux chefs des diocèses. Le protocole en fut signé par l'un et par l'autre. Il précise que tout en aboutissant à un « non constat », la commission de Malines n'avait pas formulé un rejet catégorique et définitif. Les divergences entre les deux commissions n'étaient pas une contradiction : la commission de Namur, tout en étant plus favorable, restait hésitante et voulait poursuivre l'enquête. Ce qu'elle fit pour aboutir, en 1943, à la reconnaissance officielle du culte et, en 1949, à celle de deux miracles et ainsi à l'affirmation de la réalité surnaturelle des faits. Rien dans l'attitude de la commission malinoise n'excluait cet aboutissement. Son Em. le Cardinal Archevêque écrivait sur la minute du protocole : « Nous avons lu cette note et y souscrivons ».

La commission namuroise, constituée en mai 1935 par Mgr Heylen, tint 72 séances du 17 mai 1935 au 21 juillet 1936, entendit 94 témoins et reçut communication des 5 dépositions faites à Malines du 25 mars au 18 mai 1938. Elle fit rapport de ses travaux le 9 janvier 1943 et, sans se prononcer sur la surnaturalité des faits, conclut à la légitimité du culte. Elle ne se licencia pourtant pas. Elle eut à connaître en 1948 de la guérison de Melle van Laer, guérie en 1933 et se prononça le 4 avril 1949. Elle eut de même à s'occuper du cas de Mme Acar, guérie le 30 juillet 1933 sur lequel elle portait jugement le 15 mai 1949. Ce que nous lisons dans le volume au sujet de cette dernière guérison est particulièrement captivant : on nous communique le dossier, de la p. 228 à la p. 253 (il faut joindre aussi les pages 163 à 168). Les témoignages sont communiqués à deux médecins qui les étudient indépendamment l'un de l'autre. Le premier demande un supplément d'enquête qui est accordé et formule ses conclusions le 4 avril. Le 16 avril, le second médecin présente des conclusions qui ne rencontrent pas celles du premier. La commission décide de s'en remettre à deux nouveaux experts. Le premier conclut au caractère non naturel. Le second, chef d'une clinique universitaire, accepte ces conclusions. Ce ne sont pas les médecins évidemment qui se prononcent sur le caractère religieux, surnaturel des faits. Au cours des longues années d'enquête, on a pu constater combien les hommes de science interrogés se trompaient sur leur rôle. On ne leur demandait pas un jugement philosophique ou théologique pour lequel leur compétence médicale ne les habilitait pas. Ils avaient seulement à examiner si les faits qu'on leur soumettait s'expliquaient naturellement ou non. Quelques-uns semblaient aussi s'imaginer qu'un phénomène surnaturel, une « vision », par exemple, supposait toujours l'extase; que la véritable extase rend le sujet insensible à tout ce qui l'environne; que le surnaturel exclut toute intervention d'élément naturel ou humain.

L'examen final et le jugement des faits qu'on ne peut expliquer naturellement sont l'affaire de l'autorité religieuse.

Quiconque lira ce livre pourra se rendre compte sur des données positives et très concrètes avec quel sérieux l'Eglise procède.

Le décret épiscopal du 2 juillet 1949 n'impose évidemment pas l'adhésion de

foi que réclame par exemple la bulle proclamant l'Assomption. Mais les faits de Beauraing sont présentés et établis avec une sérénité telle qu'ils s'imposent. Il est impossible de parler de « naïveté ou de crédulité » en cette affaire de la part de l'autorité religieuse.

Ce qui m'a fait impression personnellement, c'est le naturel, la simplicité, la réserve des « voyants » que signale aussi le chanoine Monin. J'ai pu les interroger tranquillement au cours de l'année 1933, tandis que l'enthousiasme des foules ne leur laissait aucun repos. Je les ai revus par après. A aucun moment, ils ne donnaient l'impression déplaisante de jeunes « m'as-tu vu ». On sait d'expérience la suffisance insupportable de ces « prodiges » que les parents invitent à présenter leurs numéros à chaque visiteur. La droiture et la véracité s'imposaient chez les « sujets » de Beauraing.

Le livre du chanoine Monin est une belle œuvre et c'est une bonne œuvre. S'il est à l'honneur de Notre-Dame de Beauraing, il n'est pas moins à l'honneur de l'évêché de Namur.

L. De Coninck, S. J.

La transcendance du christianisme

A propos d'une nouvelle histoire des religions[1]

Point n'est besoin d'être octogénaire pour se rappeler le temps où certains redoutaient l'histoire comparée des religions comme une machine de guerre dirigée contre la foi : il y a vingt-cinq ans, un haut dignitaire ecclésiastique fronçait encore les sourcils en apprenant que, dans un Institut Pontifical Romain, on venait d'établir une chaire pour l'enseignement de cette discipline.

Les temps sont changés. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir le « Manuel d'histoire des religions » que vient de publier, en 1951, la Maison Herder de Vienne. Il s'intitule « Christus und die Religionen der Erde ». A travers les 2.250 pages que comportent les trois volumes de cette œuvre monumentale, les quelque vingt-cinq collaborateurs ont poursuivi la réalisation d'un triple but : 1) faire connaître au grand public les principales religions du monde; 2) mettre en relief que la religion n'est pas un accessoire dans le développement de la culture, mais qu'elle appartient à l'essence la plus intime de l'homme, lequel peut se définir un *« animal religiosum »*; 3) montrer que, plus on a connu les diverses religions, mieux on les a comparées entre elles, plus et mieux on a fait saillir l'originalité profonde du christianisme.

Si une tâche de cette envergure peut être aujourd'hui tentée avec chance de succès, c'est en raison du progrès réalisé depuis le début du vingtième siècle dans le domaine de l'étude des religions. C'est la constatation que fait, en préfaçant l'œuvre, le R. P. Wilhelm Schmidt, aujourd'hui octogénaire et bien qualifié pour mesurer cette marche en avant. Qui ne sait qu'il est le fondateur de la revue « Anthropos » et l'auteur de l'étude universellement connue : « Ursprung der Gottesidee »? La même constatation est reprise par le Dr Wilhelm Koppers, fondateur à Vienne de l'« Institut für Völkerkunde », quand il retrace le développement, durant les 80 dernières années, de l'ethnologie et de la science des religions. Il n'est que juste de reconnaître la large part prise par l'Autriche dans ce progrès, plus spécialement par l'Ecole de Vienne et, très en particulier, par le R. P. Wilhelm Schmidt. Une autre preuve de ces heureux résultats apparaît dans l'étude introductive écrite par le Dr Franz König, de l'Université de Salzbourg, qui a assumé le travail méritoire de diriger l'édition de tout le manuel. Sous le titre « L'homme et la religion », l'auteur retrace l'évolution, durant les cent dernières années, de l'idée même de religion. Au point de départ, le positivisme d'Auguste Comte et de Ludwig Feuerbach. Au point d'arrivée, une science approfondie qui oblige tout homme loyal à reconnaître que le fait religieux s'impose à l'attention et ne peut en aucune manière être éliminé.

Que la religion soit, pour l'homme digne de ce nom, une chose essentielle, que le christianisme s'impose en raison même de sa transcendance, telles sont les conclusions auxquelles sera conduit tout lecteur loyal qui aura parcouru attentivement les multiples secteurs du *Handbuch.*

Voici d'abord une série d'études sur les primitifs. L'une est du Dr Paul Schebesta, ancien missionnaire au Zambèze, qui nous parle de la religion des pygmées du Congo Belge : il est allé vivre au milieu d'eux pendant six ans,

---

1. *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte.* Edité par Fr. König, 3 vols, Vienne, Herder, Thomas Morus-Presse, 1951, 23 × 15 cm., XIV-674, VI-784 et VI-778 p. Prix relié : 550 S. ou 120 frs suisses.

s'efforçant de saisir leurs idées religieuses et leurs pratiques cultuelles. Une autre est du Dr Dominique Joseph Wölfel, spécialiste des plus anciennes cultures du monde eurafricain, professeur à l'Université de La Laguna (île de Ténériffe), chargé de cours à l'Université de Vienne. Au long de 380 pages, il expose ce que pouvait être la religion dans les divers pays de l'Eurafrique avant les invasions indo-européennes. Nous assistons au défilé de tous les pays situés autour du bassin de la Méditerranée. L'auteur interprète au point de vue religieux les civilisations mégalithiques. Il étudie la religion des Etrusques, celle de la Crète et de Mycènes. Il nous conduit en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Afrique du Nord, chez les Libyens et les Berbères, aux îles Canaries, en Afrique Occidentale, en Ethiopie et au Soudan. C'est la première fois qu'une synthèse de cette ampleur est essayée. Elle démontre clairement que l'homme aux diverses étapes de la culture apparaît comme un être essentiellement religieux. Une autre étude encore est du Dr Wilhelm Koppers qui expose ce qu'était la religion chez l'homme à l'état le plus primitif que la science de l'ethnologie puisse atteindre. Il se base surtout sur les observations personnelles qu'il a faites au cours de ses voyages à la Terre de Feu (1921-1922) et au Nord-Ouest de l'Inde centrale (1938-1939). Sa conclusion vaut d'être citée et de faire l'objet d'une attentive méditation. Le Dr Koppers commence par rappeler une parole de Max Müller (1823-1900) : le célèbre orientaliste a déclaré que la découverte la plus importante du dix-neuvième siècle était l'équivalence étymologique du sanscrit Dyaus pitar, du grec Zeus patêr et du latin Jupiter. Il suit de là, en effet, qu'à l'époque de l'unité indo-européenne régnait la foi en un Dieu père [2]. Serait-il exagéré de prétendre, continue le Dr Koppers, que la découverte la plus importante du vingtième siècle est celle, chez l'homme ethnologiquement primitif, de la même foi en un Dieu père? Et ces primitifs n'auraient-ils pas une mission à remplir auprès de l'homme moderne qu'un orgueil titanesque a entraîné loin de Dieu, en ramenant à ce Père divin cet enfant égaré, pour sa guérison et son salut?

Avec le second volume du Handbuch, nous entrons sur le terrain de l'histoire et nous rencontrons les grandes religions historiques de l'Europe, de l'Asie-(Afrique) et de l'Amérique.

Les deux premiers buts poursuivis par les auteurs sont, nous l'avons noté plus haut, de faire connaître les diverses religions et de montrer qu'elles appartiennent à l'essence même de la culture humaine. C'est ce que font très bien, pour la religion des Grecs et de l'hellénisme, le R. P. Charles Prümm, S. J., professeur à l'Institut Biblique Pontifical; pour celle des Romains, le R. P. Corbishley, S. J., recteur de Campion Hall, professeur à Oxford; pour celle des Celtes, le R. P. John Ryan, S. J., professeur d'histoire ancienne de l'Irlande à l'Université nationale de Dublin; pour celle des Germains, le Dr Aloïs Closs, professeur à la faculté de philosophie de l'Université de Graz; pour celle des anciens Slaves enfin, Madame Linda Sadnik, chargée du cours de philologie slave à la même Université.

Non moins que pour les anciennes cultures de l'Europe, la religion est pour les anciens peuples de l'Asie-(Afrique) l'élément dominant qui envahit et caractérise la civilisation entière [3]. C'est ce qui apparaît au plus haut point

---

2. Sur la religion des indo-européens étudiée à la lumière de la langue, voir dans le *Handbuch* l'intéressante contribution du Dr Wilhelm Havers, professeur de linguistique générale et de linguistique indo-européenne à l'Université de Vienne.

3. Parmi les études sur les religions de l'Asie, on en trouve une sur le Manichéisme, édition abrégée et remaniée de celle qu'a publiée M. le Professeur Henri-Charles Puech dans l'*Histoire Générale des Religions* de Gorce et Mortier, Paris, 1945, vol. III, p. 85-116.

dans la religion des Sumériens et des Accadiens, exposée par le Dr Nicolas Schneider, professeur au Grand Séminaire de Luxembourg, comme dans celle des Babyloniens et des Assyriens, présentée par le Dr Franz M. Th. de Liagre Böhl, professeur émérite de l'Université de Leiden (Hollande), Docteur *honoris causa* de l'Université catholique de Louvain. Mais que dire de la religion chez les anciens Egyptiens? Il convient d'attirer spécialement l'attention sur l'étude magistrale du Dr Hermann Junker, égyptologue bien connu, professeur honoraire de l'Université de Vienne, professeur à l'Université du Caire. Dans une enquête remarquable qui remonte de la XXII[e] dynastie à la III[e] et est constamment appuyée sur l'étude des textes (hymne au soleil d'Amarna, sagesse pour Meri-ka-Ra, texte de Schabaka) le savant auteur aboutit à la conclusion qu'on ne cesse de retrouver dans la religion des Egyptiens l'idée fondamentale d'un être suprême de nature spirituelle. Le Dr Junker estime qu'on n'a pas jusqu'ici accordé à ce fait toute l'attention qu'il mérite. On pourrait ajouter que ces tendances monothéisantes ou du moins monolâtriques ont été signalées dans certains textes babyloniens[4], comme elles l'ont été plus récemment dans quelques textes de Ras Shamra-Ugarit, à propos du dieu El[5]. Si ces tendances n'ont pleinement abouti à un monothéisme éthique rigoureux que dans la religion d'Israël, c'est précisément ce qui prouve la transcendance de la révélation dont Moïse et les prophètes ont été les instruments choisis. On s'est aussi demandé si la religion d'Ahuramazda, réformée par Zarathustra, était un polythéisme, un hénothéisme national ou même un certain monothéisme universaliste. Mais, comme le note le Dr Franz König, il faudrait d'abord dater l'œuvre du réformateur. Est-ce vers l'an 1000 avant J.-C. ou vers 570-500, au temps des rois Achéménides Cyrus, Cambyse et Darius? Parlant de la religion de ces rois de Perse, un bon juge disait : « On n'a pas encore atteint au monothéisme, mais un courant monolâtrique a passé sur la Perse[6] ».

A la fin du second volume, le Dr Franz Hampl, conservateur à Vienne du Musée de préhistoire et d'archéologie, nous conduit en Amérique pour y étudier les anciennes religions des Mexicains, des Mayas et des Péruviens. Ces peuples agraires étaient avant tout préoccupés de la fertilité des champs, sensibles par conséquent aux forces célestes, le soleil, la pluie, les vents. Cependant, conclut le Dr Hampl, bien que fortement estompée, l'idée d'un être suprême, d'un créateur, est encore reconnaissable dans ces anciennes religions.

Le troisième volume traite des grandes religions actuelles et du christianisme. De l'Arabie au Japon s'étend l'arc immense des religions non chrétiennes : Islam, Hindouisme, Bouddhisme, religions de la Chine et du Japon.

L'Islam est présenté par le Dr H. L. Gottschalk, professeur à l'Université de Vienne, spécialiste de l'histoire arabe des Croisades. On trouve dans son exposé un chapitre spécialement développé sur la mystique et la piété populaire et une analyse succincte des mouvements réformateurs au sein de l'Islam. On sait comment l'œuvre de Mahomet a subi l'influence du judaïsme et du christianisme et de bons connaisseurs de l'Islam n'ont pas hésité à l'appeler « un christianisme manqué ». On ne doit pas tellement s'étonner que la foi religieuse des Musulmans agisse parfois sur certains esprits occidentaux, imbus des préjugés rationalistes, au point de les ramener à l'authentique foi chrétienne. Qu'il suffise de citer le nom de Psichari, pour ne parler que des morts.

---

4. Cfr *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, 1926, p. 329 : « Marduk als Allgott ».

5. Cfr Otto Eissfeldt, *El im Ugaritischen Pantheon*, 1951, p. 70, dans *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig*, t. 98, 4.

6. E. Dhorme, *La religion des Achéménides*, dans la *Revue Biblique*, 1913, pp. 15-35.

Si nous nous tournons vers l'hindouisme, nous y trouvons, au jugement du Dr Koppers, une dégradation de l'idée de Dieu. Selon le savant ethnologue, une enquête parmi les populations préaryennes de l'Inde, y compris la culture de la vallée de l'Indus vers 2500 avant J.-C. (Mohenjo-Daro et Harappa), permet de conclure à l'existence chez ces peuples d'une foi plus ou moins accentuée en un Dieu unique. Par contre, dans l'Inde aryenne, nous nous trouvons en face d'une dégradation de l'idée de Dieu. Le Dr Koppers estime que ce fait n'est pas étranger à la constitution des castes. Pour l'explication de ce phénomène, il se range à celle qui a été proposée par Hutton[7].

Nous ne pouvons songer à résumer l'étude considérable que consacre à l'Hindouisme le Dr Constantin Regamey, professeur de linguistique générale à l'Université de Fribourg, professeur de philologie orientale à l'Université de Lausanne. L'auteur lui-même avertit ses lecteurs qu'aucune religion (ou philosophie religieuse?) n'apporte autant de difficultés que celle des Indes à qui veut en faire un exposé clair et ordonné. La *Nouvelle Revue Théologique* a donné en 1947 un article du P. Pierre Johanns, S. J., intitulé : « La philosophie religieuse du Vedanta[8] ». Nous y renvoyons nos lecteurs qui désirent se faire une idée à la fois de l'intérêt et de la complexité des problèmes que soulève l'hindouisme, tant au point de vue philosophique qu'au point de vue religieux. Le même P. Johanns ne désespérait pas cependant d'orienter l'Inde « vers le Christ par le Vedanta[9] ». Ne rappelions-nous pas plus haut qu'il en est qui sont revenus au Christ par l'Islam? Tout ceci tend à prouver qu'on peut rencontrer dans les autres religions certaines valeurs qui n'arrivent à leur plein épanouissement que dans et par le Christianisme.

Au terme de son étude sur l'hindouisme, le Dr Regamey parle des sectes issues de cette philosophie religieuse. Le Bouddhisme est, parmi elles, celle qui a connu la plus grande expansion. Notre auteur aborde donc en une nouvelle section l'étude du Bouddhisme de l'Inde. Problème qui n'est pas moins complexe que celui de l'hindouisme. Aussi comprenons-nous sans peine la manière dont un savant comme le Dr Regamey apprécie un certain néo-bouddhisme à l'usage d'amateurs occidentaux en quête d'originalité : « de l'espéranto au milieu de langues vivantes » (Jacques Bacot). La contribution du professeur suisse se termine par quelques pages sur la religion du Thibet : religion nationale primitive et histoire de l'introduction et de l'influence du bouddhisme.

Le Dr Matthias Eder, qui était depuis 1938 professeur d'ethnologie à l'Université catholique de Péking et directeur du Musée d'ethnologie, a présenté d'une manière concise l'histoire de la religion en Chine : période primitive, rôle de Confucius (contemporain de Bouddha et de Pythagore), philosophie nouvelle de Lao-Tse (le Taoïsme) et sa forme populaire, bouddhisme chinois et enfin syncrétisme religieux résultant de ces divers éléments. L'auteur souligne dans sa conclusion les deux idées essentielles qu'il croit retrouver dans la pensée religieuse des Chinois : celle de Dieu et celle de la nécessité d'un rédempteur. Et le Dr Eder de terminer par ces mots : « Le peuple chinois lui aussi attend le Christ qui est venu pour la rédemption du monde ».

Comme les événements actuels attirent l'attention sur la Corée, les auteurs du *Handbuch* ont consacré un chapitre à l'étude de la religion dans ce pays. Il est dû à la plume du R. P. Olaf Graf, moine bénédictin de Sainte-Odile (Bavière), pendant longtemps missionnaire en Corée.

De la Corée nous passons au Japon, où un Japonais lui-même va nous exposer l'histoire de la religion dans son pays. Le Dr Franz Kiichi, élève à Rome

7. Hutton, *Caste in India,* Cambridge, 1946, p. 165.
8. *Nouvelle Revue Théologique,* 1947, p. 665-688.
9. Pierre Johanns, S. J., *Vers le Christ par le Vedanta,* 2 vols, *Museum Lessianum, Section théologique,* Paris-Bruxelles, 1932-1933.

du P. Gaston Van Bulck, S. J., et à Fribourg du P. Wilhelm Schmidt, est aujourd'hui professeur à la faculté de philosophie de l'Université Nanzan à Nagoya (Japon). On remarquera le jugement du Dr Kiichi sur l'évolution du Shintoïsme au Japon, surtout depuis l'introduction du christianisme au XVI[e] siècle : « Consciemment ou inconsciemment, le Shintô s'est laissé influencer par le Christianisme. Au lieu de « Shintô », on dirait mieux « le peuple japonais ». La conception chrétienne de Dieu est le terme ultime de l'évolution naturelle du Shintô ».

Devant les constatations enregistrées par ceux qui nous parlent de la religion aux Indes, en Chine et au Japon, on ne peut qu'approuver le Dr W. Koppers quand il évoque le rôle important que ces grands pays pourraient jouer pour le bonheur de l'humanité, si le christianisme catholique réussissait à opérer dans ces vastes contrées le sauvetage qu'il a opéré dans le vieux monde païen.

Nous abordons maintenant la dernière partie du *Handbuch* : celle qui est consacrée au christianisme. Dans son exposé de la religion de l'Ancien Testament, le R. P. Schildenberger, moine bénédictin de l'abbaye de Beuron, fait remarquer que, dans son essence même, cette religion est orientée vers l'avenir et attend de lui son achèvement. Elle n'arrive à la maturité que dans la religion du Christ. Ce n'est que par le Christ qu'elle devient une religion universelle, une religion de délivrance du péché et de la mort.

Par manière de transition entre la religion de l'Ancien Testament et celle de Jésus, on trouve un résumé de l'œuvre bien connue du R. P. Joseph Bonsirven, S. J., professeur à l'Institut Biblique Pontifical : « Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ ».

C'est le Dr Gustave Bardy, professeur de patrologie au Grand Séminaire de Dijon, qui a accepté de présenter la religion de Jésus. Il le fait suivant une méthode remarquablement claire, objective et sereine, en savant qui a consacré une longue vie à analyser les détails, qui a mesuré l'inanité de bien des discussions et des polémiques et qui estime plus profitable de recueillir dans une synthèse positive l'essentiel de ce qu'il sait et de ce qu'il croit au sujet de la personne de Jésus et concernant son œuvre. M. Bardy rend ainsi au Christ et à l'Eglise le témoignage de sa carrière scientifique longue et bien remplie : témoignage que ne peut pas ne pas apprécier une âme sincère.

La chrétienté orientale fait l'objet d'une étude particulière du Dr Joseph Casper, professeur d'histoire et de littérature de l'Orient chrétien à la faculté de philosophie de l'Université de Vienne, professeur de « questions orientales » à la faculté de théologie de l'Université de Salzbourg. L'auteur devant toucher à quelque 34 questions distinctes en 80 pages, son exposé est forcément un défilé des divers groupements, non sans toutefois donner sur chacun une précieuse bibliographie.

Comme il avait écrit l'introduction, le Dr Franz König a écrit la conclusion de l'œuvre entière sous la forme d'une comparaison entre le Christianisme et les autres religions. Dans l'antiquité déjà cette comparaison a conduit ceux qui l'ont essayée à des conclusions bien divergentes. « Le christianisme est une religion comme toutes les autres », disait le philosophe Celse. Néo-pythagoriciens et néo-platoniciens pensaient de même. Allant à l'extrême opposé, certains apologètes affirmaient qu'aucune comparaison n'était possible entre le christianisme et les autres religions dans lesquelles ils ne voulaient voir autre chose que l'œuvre du diable. Par contre, représentant l'attitude qui fut toujours celle de la grande église chrétienne, Clément d'Alexandrie n'hésitait pas à voir dans la « philosophie » païenne un pédagogue qui conduisait au seul vrai Maître, le Christ. On retrouve sensiblement les mêmes attitudes dans la comparaison renouvelée aux XIX[e] et XX[e] siècles. La seule différence, c'est qu'à notre époque on a procédé sur la base d'une connaissance beaucoup plus

vaste et plus profonde des éléments que l'on comparait entre eux. Quel énorme effort n'a-t-on pas déployé, quel trésor d'érudition n'a-t-on pas dépensé dans tous les secteurs de l'histoire comparée des religions pour essayer, bien en vain d'ailleurs, de prouver que le christianisme était une religion comme toutes les autres? D'autre part, s'il s'est rencontré parfois certains théologiens pour déclarer qu'aucune comparaison n'était possible entre le christianisme unique et transcendant et les autres religions, le Dr König n'a pas de peine à montrer que le caractère absolu de notre foi chrétienne ne l'empêche pas d'être l'achèvement, l'épanouissement et la perfection de valeurs religieuses qui peuvent se rencontrer, à l'état inchoatif et imparfait, dans d'autres conceptions religieuses. Les dernières pages du *Handbuch* sont consacrées à rappeler que le caractère absolu du christianisme réside tout entier dans la personne adorable de son Fondateur : Jésus, seconde personne de la Très Sainte Trinité, incarnée pour le salut de l'humanité tout entière. Ces considérations sont présentées avec une ampleur d'information, une sérénité dans la possession tranquille de la vérité, une fermeté dans son affirmation intrépide, qui sont émouvantes dans la sobriété même d'un style qui évite tout recours aux superlatifs et aux amplifications.

On peut affirmer sans crainte de se tromper que le Manuel d'histoire des religions que nous avons été heureux de présenter à nos lecteurs, constitue une belle, bonne et grande œuvre, appelée à faire beaucoup de bien pour la gloire de Dieu, du Christ et de l'Eglise chrétienne. Elle fait honneur à la Maison Herder de Vienne, qui, malgré les conditions difficiles dans lesquelles vit l'Autriche (et tout spécialement sa capitale), n'a pas hésité à entreprendre la publication de cette œuvre considérable, déjà du seul point de vue matériel. Elle fait honneur à celui qui en a assumé la direction, le Dr Franz König, et à ses nombreux collaborateurs autrichiens et étrangers. Elle fait honneur à l'Autriche, où le ministère de l'Instruction a été bien inspiré en lui accordant aide et soutien. Cette œuvre vient opportunément rappeler que l'Autriche entend rester fidèle à son grand passé chrétien, en union avec tous les peuples qui continuent à croire, suivant le mot célèbre de saint Augustin, que l'homme est fait pour Dieu et qu'il ne peut trouver qu'en Dieu son repos.

G. LAMBERT, S. J.

Aux origines de la hiérarchie monophysite

A propos d'un livre récent [1]

L'histoire du monophysisme se caractérise au VI^e^ siècle par la cristallisation définitive du *mouvement* monophysite en une Eglise dissidente, c'est-à-dire en une communauté régulièrement groupée sous l'autorité d'une hiérarchie indépendante de l'Eglise orthodoxe. Cette cristallisation s'est produite en deux temps, ou mieux, en deux périodes, avec des péripéties et surtout des résultats fort différents pour chacune d'elles. Au début du VI^e^ siècle, sous l'empereur Anastase, favorable au monophysisme, et sous le patriarcat de Sévère d'Antioche (512-518), son protégé, le coryphée le plus représentatif du mouvement, son théologien le plus averti, son plus habile politique aussi, les linéaments d'une hiérarchie monophysite, à peine esquissée jusque-là, se dessinèrent puissamment. Mais cette croissance fut éphémère. Après la disparition d'Anastase (518) et le bannissement de Sévère (519), toute cette organisation s'écroula, brisée par la volonté impériale de Justin I^er^ et de Justinien. Pour se rendre compte de ce que fut la puissance de cette première ossature hiérarchique du monophysisme il suffit de confronter la situation à l'entrée en charge de Sévère et après son exil. Il est difficile de donner des chiffres précis, surtout pour les régions qui ne relèvent pas du patriarcat d'Antioche, mais pour ne citer que ceux de ce patriarcat : quand en 512, Sévère fut sacré patriarche, douze évêques seulement de sa circonscription patriarcale assistèrent à son intronisation et treize signatures suivirent la sienne en conclusion de la προσφώνησις qu'il adressa à cette occasion à son collègue Jean d'Alexandrie. Sept ans après par contre, en 519, après la déposition de Sévère, une quarantaine d'évêques du même patriarcat d'Antioche figurent sur la liste de bannissement, et cette liste n'est certainement pas complète. En fait la très grosse majorité des évêchés du patriarcat d'Antioche étaient tombés en possession des monophysites. Pour ce qui est du patriarcat de Constantinople, si les proportions sont nettement moindres, les provinces d'Asie, de Carie, de Pamphylie, de Cappadoce et d'Arménie étaient pourtant gagnées à la cause monophysite.

Toute cette œuvre fut anéantie par l'action énergique des deux successeurs d'Anastase, Justin I^er^ (518-527) et Justinien (527-565). Pourtant c'est au moment où la cause monophysite pouvait paraître définitivement perdue, c'est-à-dire à l'époque de la mort de Sévère d'Antioche (538) que l'hérésie retrouva une vigueur nouvelle. Plus lente à se développer, cette rénovation devait finalement assurer la survivance de la hiérarchie et de l'Eglise monophysite pour de nombreux siècles. Deux personnages surtout, l'impératrice Théodora, monophysite elle-même, et le moine Jacques Baradée, qu'elle ne cessa de protéger, sont à l'origine de cette réorganisation progressive : Sacré évêque en 542 avec Théodore d'Arabie par Théodose d'Alexandrie, pour être envoyé aux alliés ghassanides qui couvraient la frontière orientale de l'empire contre les Perses, Jacques Baradée ne borne pas son activité à cette région. Au dire de Jean d'Ephèse : « Il parcourut tous les pays... de Syrie et toute l'Arménie, la Cappadoce, et en outre la Cilicie, l'ensemble de l'Isaurie, la Pamphylie, la Lycaonie, la Lycie, la Phrygie, la Carie, l'Asie, les Iles de la Mer, Chypre, Rhodes, Chios,

1. E. Honigmann. — *Evêques et évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VI^e^ siècle*. Coll. Corpus scriptorum christianorum orientalium, 127. Subsidia, 2. Louvain, Durbecq, 1951, 25 × 17 cm., XXXVI-286 p. Prix : 425 frs.

Mytilène (Lesbos) jusqu'à la cité royale de Constantinople ». Zélateur infatigable de sa foi, non seulement il ordonna de très nombreux prêtres, comme l'avait déjà fait avant lui Jean d'Ephaistou, mais à la disparition des derniers évêques monophysites bannis ou relégués par le régime impérial, il commença à consacrer également des évêques dont la nécessité se faisait de plus en plus sentir. Activité périlleuse qui ne put s'accomplir que dans la clandestinité. Les premières de ces ordinations épiscopales doivent le plus vraisemblablement se situer vers 553; elles se poursuivirent à un rythme assez rapide, mais cependant moindre qu'au temps de Sévère.

Dans ses *Vies des saints orientaux* parues en 566, Jean d'Ephèse énumère deux patriarches d'Antioche et 27 évêques consacrés par Jacques Baradée. Presque tous étaient des moines ou archimandrites et restèrent après leur consécration dans leurs monastères d'origine, souvent proche de la ville dont ils étaient évêques titulaires monophysites, le siège épiscopal étant officiellement occupé par un chalcédonien. Jusqu'en 578, date de la mort de Jacques Baradée, la hiérarchie monophysite s'accrut encore, bien qu'il soit assez difficile de dire dans quelles proportions exactement. Dès avant 566, les évêques ordonnés par Jacques consacrèrent eux-mêmes de nouveaux évêques; de 566 à 571 quatre évêques occidentaux dont nous avons encore les noms furent sacrés; et six autres en Orient, entre 566 et 578. L'existence de cette hiérarchie monophysite clandestine fut toujours précaire, même sous les successeurs de Justinien et aussi longtemps que dura le régime byzantin. La destruction du royaume ghassanide où le monophysisme avait toujours trouvé un appui très solide, amena sa décadence dans les régions arabes chrétiennes. Il faut attendre la conquête arabe dans la première moitié du septième siècle pour assister à un renouveau de vitalité dans l'Eglise monophysite mais cette fois dans des conditions fort différentes.

Telle est en raccourci l'histoire de la hiérarchie monophysite au VI^e^ siècle, que nous raconte l'ouvrage de M. Honigmann. Cette histoire n'embrasse que l'Asie Antérieure à l'exclusion de l'Egypte, et dans l'Asie Antérieure elle-même, que le patriarcat d'Antioche et les régions limitrophes du patriarcat de Constantinople, là où, comme nous l'avons dit, le monophysisme réussit à s'implanter. Le patriarcat de Jérusalem en est donc exclu tout comme l'Egypte. Ce seraient là d'ailleurs des études assez différentes à entreprendre, car le monophysisme s'est développé d'une manière assez indépendante dans chacune de ces régions. M. Honigmann a présenté son exposé d'une manière fort lumineuse et ordonnée qui fera de son ouvrage l'ouvrage classique en la matière. Chacune des deux périodes du développement hiérarchique monophysite est décrite à part : sous Sévère d'Antioche (512-518), sous Jacques Baradée (542-578). L'une et l'autre sont introduites et couronnées par un chapitre où sont respectivement traités la situation initiale et le développement de la hiérarchie d'une part, et d'autre part sa situation à la fin de la période envisagée. Les chapitres intermédiaires sont consacrés à la nomenclature des évêchés et évêques monophysites. Cette nomenclature équivaut à un répertoire de géographie ecclésiastique, genre de travail dans lequel M. Honigmann est passé maître, car sa connaissance de la géographie ainsi que de la prosopographie antiques, profanes et sacrées, sont exceptionnelles; tout aussi exceptionnelle d'ailleurs sa dextérité dans leur interprétation. Il nous offre donc un livre qu'on *lira* volontiers en ses chapitres d'orientation et de conclusion, et qu'on *consultera* avec fruit dans les autres. Son ouvrage constitue pour l'histoire de l'expansion du monophysisme en Asie Antérieure au VI^e^ siècle une contribution de première importance, et on est spécialement satisfait de la voir paraître dans la série des *Subsidia* nouvellement commencée, qui complète et apporte son couronnement au *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de la *Catholic University of America* de Washington et de l'Université catholique de Lou-

vain. Elle se greffe de la manière la plus naturelle sur cette collection de textes, qui jouit auprès des spécialistes des questions orientales de la plus flatteuse réputation, et qu'on aimerait certainement voir tout autant pratiquée par les théologiens et les historiens de l'Eglise [2].

Le *Corpus* a déployé jusqu'à présent, en effet, son effort le plus considérable dans la publication des textes syriaques et en particulier des textes monophysites [3]. Il suffit de rappeler que c'est dans le *Corpus* qu'ont paru une grande partie de nos sources syriaques relatives au monophysisme au VI[e] siècle : la polémique de Sévère d'Antioche contre l'« impie grammairien », ses discours à Néphalius et ses lettres à Serge le Grammairien, si magistralement édités par Mgr Lebon, l'Histoire ecclésiastique de Zacharie le Rhéteur, ainsi que l'Histoire ecclésiastique de Jean d'Ephèse, par E. W. Brooks, les *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, par J.-B. Chabot; les *Chronica minora*, par J. Guidi, E. W. Brooks et J.-B. Chabot; les *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, par E. W. Brooks; le *De Trinitate et incarnatione* de Philoxène de Mabboug, par A. Vaschalde; l'*Opus chronologicum* d'Elie de Nisibe, par E. W. Brooks et J.-B. Chabot, etc., etc. L'ouvrage de M. Honigmann aurait été loin d'atteindre sa perfection s'il n'avait pu s'appuyer sur cette documentation de choix, mais il est aussi incontestable que la lecture et l'interprétation de ces ouvrages eux-mêmes seront aujourd'hui bien facilitées à celui qui aura la sagesse d'aller au préalable demander aux *Evêques et évêchés monophysites d'Asie Antérieure au VI[e] siècle* de M. Honigmann, le cadre historique indispensable pour leur solide compréhension.

Ch. Martin, S. I.

---

2. Le *Corpus*, en somme, ne faisant que continuer et compléter, dans le domaine des littératures chrétiennes orientales, les *Patrologies* grecque et latine, devrait se rencontrer, à côté des tomes de Migne, dans la bibliothèque de toute Faculté, ou Institut, de théologie. Il s'en faut sans doute de beaucoup. Serait-ce que nos théologiens se laisseraient à l'occasion gagner, eux aussi, par la crainte respectueuse que peut inspirer au profane un texte imprimé en caractères orientaux? Pourtant, à ses volumes de texte, le *Corpus* joint régulièrement, soit en latin soit dans une langue moderne internationale, une traduction qui met l'œuvre elle-même à la disposition des non-orientalistes. L'impécuniosité chronique des bibliothèques de nos centres de recherche de théologie et d'histoire ecclésiastique est pour une part, aussi, dans la moindre diffusion du *Corpus*. Mais il est certain que le prix des volumes pourrait encore être abaissé de façon notable, — le *Corpus* ne paraît que grâce à de très larges subventions des Universités de Louvain et de Washington, — si toutes les Facultés et tous les Instituts de théologie souscrivaient à la collection.

3. Le *Corpus* a derrière lui un passé déjà très rempli. Commencé il y a cinquante ans, exactement en 1903, le *Corpus* a atteint, à ce jour, son N° 136 (soit 138 volumes, car les N[os] 62 et 63 comportent chacun deux volumes); les sections syriaque, éthiopienne, copte, arabe et géorgienne y sont représentées respectivement par 69, 30, 18, 15 et 2 volumes; 4 volumes ont paru dans les Subsidia. Les numéros 1 à 112 étant complètement épuisés, on vient d'en commencer une réimpression anastatique, qui sera achevée d'ici quatre ans; 15 numéros ont été réimprimés dans les derniers mois de cette année. Pour tout renseignement sur la collection, s'adresser au Prof. R. Draguet, secrétaire général du CSCO, 7, Avenue van den Bempt, Louvain-Héverlé.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre apostolique « Sacro vergente anno » du 7 juillet 1952 aux peuples de Russie. — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 505-511. — Trad. dans *La Documentation Catholique*, 1952, XLIX, 1025-1032).

La lettre apostolique « *Sacro vergente anno* » du 7 juillet 1952 marque une date dans l'activité apostolique du Saint-Siège à l'égard des nations orthodoxes : venant à cette heure, pareil geste, dont la signification n'échappe à personne, ne peut manquer d'avoir des répercussions notables dans tout le monde chrétien. En effet, en s'adressant directement au peuple russe (malgré le faible espoir qu'il a de voir son message lui parvenir) pour lui notifier la consécration solennelle qu'il a faite de lui au Cœur Immaculé de la Vierge Marie, le Saint-Père se présente au monde comme le Pasteur universel, qui a reçu du Christ la garde de tout le troupeau, même des brebis séparées et il fait part à tous les fidèles de la sollicitude paternelle qu'il ressent et qu'il voudrait voir partagée au sujet de la situation religieuse précaire d'un peuple nombreux, entreprenant et appelé à jouer dans l'histoire un rôle digne de son importance.

« Dès Notre élévation au Souverain Pontificat, Notre pensée s'est tournée vers vous qui constituez un peuple immense, insigne dans l'histoire par ses glorieuses entreprises, par son amour de la patrie, par son travail et son économie, par sa piété envers Dieu et la Vierge Marie.

» Nous n'avons jamais cessé d'élever Nos prières vers Dieu afin qu'il vous assiste toujours de sa lumière et de son aide divine et qu'il vous accorde à tous de pouvoir arriver ensemble à une légitime prospérité matérielle, en même temps qu'à cette liberté qui permette à chacun de sauvegarder sa propre dignité humaine, de connaître les enseignements de la vraie religion et de rendre à Dieu le culte qui lui est dû, non seulement dans l'intimité de sa propre conscience, mais aussi, ouvertement, dans l'exercice de la vie publique et privée. »

Ces prières privées du Souverain Pontife en faveur de la Russie ainsi que celles de nombreux catholiques n'ont point toutefois paru suffisantes à plusieurs :

« Tandis que s'achevait heureusement l'Année Sainte, après que par une disposition divine il Nous eût été donné de définir solennellement le dogme de l'Assomption au ciel, corps et âme, de la Sainte Mère de Dieu, la Vierge Marie, nombreux furent ceux qui, de toutes les parties du monde, Nous exprimèrent leur plus vive satisfaction ; beaucoup d'entre eux, en Nous envoyant des lettres de reconnaissance, Nous suppliaient instamment de consacrer le peuple russe tout entier, qui connaît actuellement de telles souffrances, au Cœur immaculé de la Vierge Marie. »

Cet acte d'amitié et de particulière bienveillance pour le peuple russe de la part du Siège apostolique n'a pas de quoi surprendre ; depuis les origines de la Russie, les Papes ont toujours marqué leur intérêt et leur sollicitude à l'adresse de la glorieuse nation slave. Le Saint-Père rappelle d'abord brièvement ce qu'ont fait à ce propos ses prédécesseurs : l'attitude bienveillante d'Adrien II envers les apôtres des slaves occidentaux, les saints Cyrille et Méthode ac-

cueillis solennellement à Rome et consacrés évêques, les ambassades de Benoît VII à Jaropolk, frère de saint Vladimir, celles qu'envoyèrent à ce dernier les Papes Jean XV et Sylvestre II, au moment où toute l'Eglise d'Orient était encore unie à Rome et, même après la consommation du schisme, l'accueil paternel que Grégoire VII réserva à Jaropolk, fils de Jsjaslav et son intervention en sa faveur[1]. Le pape note également qu'au Concile de Florence, Isidore, métropolite de Kiev, souscrivit pour toute la Russie le décret d'union auquel il resta fidèle pour sa part, sa vie durant. Si, dans la suite, les relations devinrent difficiles et même cessèrent depuis le quinzième siècle, en raison de circonstances adverses, la faute n'en est point au peuple slave, ni aux Souverains Pontifes. Ceux-ci ont toujours témoigné de leur amour paternel envers la nation russe et ils l'ont prouvé à l'occasion par des œuvres : le Saint-Père rappelle l'aide pécuniaire et réelle de Benoît XV et de Pie XI, à l'issue de la première guerre mondiale, lorsque la famine éclata en Russie méridionale, les supplications prescrites par Pie XI en 1930, entre autres celle des prières après la messe basse « pour les tristes conditions de la religion en Russie ». A son tour, Pie XII confirme de son autorité et l'exhortation et les prescriptions de son prédécesseur :

« Nous confirmons et renouvelons volontiers cette exhortation et cette prescription puisque la situation religieuse de votre pays n'est certainement pas meilleure et que Nous Nous sentons animé envers ces populations de la même ardente affection et des mêmes sollicitudes. »

Passant ensuite à son activité personnelle lors du dernier conflit, le Saint-Père répond aux accusations mensongères de la propagande antiromaine : il rappelle ses interventions fréquentes en faveur d'une paix équitable et juste, sa stricte impartialité à l'égard des belligérants, même en dépit des fortes pressions dont il fut l'objet :

« Lorsque, de divers côtés, on fit pression pour que, d'une façon ou d'une autre, de vive voix ou par écrit, Nous donnions notre approbation à la guerre entreprise contre la Russie en 1941, Nous ne consentîmes jamais à le faire, comme Nous l'avons déclaré ouvertement le 25 février 1946, dans le discours prononcé devant le Sacré Collège et les représentations diplomatiques de toutes les nations qui sont en relation d'amitié avec le Saint-Siège (*A.A.S.*, 1946, p. 154). »

Sachant qu'elle fut parfois mal comprise, le Pape justifie sa conduite : la mission du Saint-Père est uniquement d'ordre religieux, elle transcende toute division politique; sur ce dernier plan, telle est sa profession de foi et l'objet de toutes ses pensées : « que parmi les peuples, aucun ne soit gouverné par la force des armes, mais tous par la majesté du droit; que chacun d'eux, en possession des libertés civile et religieuse dans les limites de sa propre patrie, soit conduit vers la concorde, la paix et la vie laborieuse, grâce auxquelles chaque citoyen peut se procurer les choses nécessaires à sa nourriture, à son logement, à l'entretien et à la direction de sa propre famille ».

Aussi, quand un conflit éclate entre nations, l'attitude du Pape ne peut être que celle d'un Père aimant et attristé :

« Tous, dès lors, qu'ils se combattent par les armes ou qu'ils soient aux prises dans des discussions ou des différends menaçants, sont regardés par Nous comme autant de fils très chers. Aussi bien, ne désirons-Nous rien d'autre, Nous ne demandons rien d'autre à Dieu pour eux, dans Nos prières, que la concorde mutuelle, la juste et véritable paix et une prospérité toujours plus grande. Si quelques-uns d'entre eux, trompés par le mensonge et les calomnies, professent une hostilité déclarée à Notre égard, Nous restons animé à leur endroit d'une plus grande commisération et d'un plus grand amour. »

1. Cfr Amman, S. J., *Ostslawische Kirchengeschichte*, p. 28.

Sans doute, le Saint-Père a-t-il condamné récemment le communisme athée, mais ce sont les erreurs et non les personnes qu'il réprouve : il l'a fait parce qu'il veut le bien des égarés; la meilleure preuve d'amour n'est-elle pas de faire luire sur eux la lumière de la Vérité ?

« Nous avons acquis la certitude qu'un très grand préjudice peut naître pour vous de ces erreurs : non seulement elles ôtent de vos âmes cette lumière surnaturelle et cet immense réconfort qui proviennent de l'amour de Dieu et du culte envers Lui, mais elles vous privent de la dignité humaine et de la juste liberté qui est due aux citoyens. »

Toutefois, le Saint-Père n'ignore pas que la foi est encore bien vivante dans le cœur de nombreux russes : beaucoup ont le désir de la professer et de fonder sur elle toute la vie publique et sociale. Le culte de la très sainte Vierge, si populaire en Russie, n'en est-il pas le meilleur garant? Les nombreuses églises qui lui sont dédiées et les icones n'en sont-elles pas un éloquent témoignage?

Or, la piété envers la Vierge est une assurance de salut et un gage d'espérance, en dépit des assauts de Satan et de ses satellites. Aussi le Saint-Père recommande-t-il au peuple russe de continuer à la prier et à l'aimer et il y joint lui-même ses supplications :

« pour que dans le peuple russe la foi chrétienne, honneur et soutien de la vie humaine, soit augmentée et fortifiée; pour que toutes les tromperies, les erreurs et les fourberies des ennemis de la religion soient déjouées et repoussées loin de vous; pour que les mœurs publiques et privées se modèlent dans vos pays sur les préceptes de l'Evangile; pour que surtout ceux qui professent chez vous leur foi catholique, même s'ils sont privés de leurs pasteurs, soient forts devant les assauts de l'impiété et résistent impavides jusqu'à la mort; pour que soit rendue à tous, comme il se doit, la juste liberté qui leur convient en tant qu'hommes, citoyens et chrétiens : à l'Eglise tout d'abord, à qui a été départi, par le commandement divin, d'enseigner à tous la vérité et la vertu; pour qu'enfin la paix véritable brille sur votre très chère nation et sur toute l'humanité. »

Enfin la lettre se clôt sur la consécration solennelle du peuple russe au Cœur Immaculé de Marie, mais auparavant, pourquoi ne pas recommander à la Vierge afin qu'elle les éclaire, les dirigeants eux-mêmes?

« Que la Mère bien-aimée daigne regarder avec bonté et miséricorde ceux-mêmes qui organisent les groupes des militants de l'athéisme et qui dirigent leurs activités; qu'elle daigne illuminer leurs esprits de la lumière céleste et que par la divine grâce, elle oriente leurs cœurs vers le salut.

» Pour que Nos prières ferventes et les vôtres soient sûrement exaucées et pour vous donner un témoignage spécial de Notre particulière bienveillance, Nous consacrons et Nous vouons aujourd'hui, d'une manière très spéciale, tous les peuples de la Russie au Cœur Immaculé de la Vierge Mère de Dieu, comme Nous l'avons fait, il y a quelques années, pour le genre humain tout entier, avec la ferme espérance que bientôt, grâce au tout-puissant patronage de la Vierge Marie, se réaliseront heureusement les vœux que nous formons avec vous tous et avec tous les hommes de bien, pour une paix véritable, la concorde fraternelle et la liberté due à tous, et en premier lieu à l'Eglise. Ainsi, par Notre prière, unie à la vôtre et à celle de tout le peuple chrétien, s'établira fermement sur toute la terre le règne du Sauveur Jésus-Christ : ' Règne de vérité et de vie, règne de sainteté et de grâce, règne de justice, d'amour et de paix '. »

Puisse cet appel du Saint-Père retentir dans toutes les âmes de bonne volonté et susciter parmi les fidèles une croisade de prières afin que la Russie, la sainte Russie, retrouve la vraie liberté religieuse et réponde pleinement à la mission à laquelle la Providence la destine dans ses mystérieux desseins.

G. Déjaifve, S. J.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Instruction, du 30 juin 1952, aux Ordinaires des lieux sur « l'art sacré »(1). — (*A.A.S.*, XXXXIV, 1952, p. 542-546. — Trad. française dans *La Documentation Catholique*, t. XLIX, 1952, col. 897-901).

L'art sacré, en vertu même de sa dénomination, a la fonction et le devoir de contribuer grandement à la beauté de la maison de Dieu et de nourrir la piété et la foi de ceux qui se réunissent dans le sanctuaire pour assister aux offices divins et implorer les dons célestes. Aussi l'Eglise l'a-t-elle toujours entouré des mêmes soins assidus pour qu'il soit en pleine harmonie avec ses lois, qu'inspire la doctrine divine et une ascèse irréprochable, et puisse ainsi revendiquer à juste titre le nom de « sacré ».

C'est donc à bon droit que s'appliquent ici les paroles du Souverain Pontife, le bienheureux Pie X, promulguant les normes sages de la musique sacrée : « On ne doit donc rien trouver dans le temple qui trouble ou même diminue seulement la piété et la dévotion des fidèles, rien qui donne un juste motif de dégoût ou de scandale, rien surtout qui soit indigne de la maison de prière et de la majesté de Dieu [2] ».

C'est pourquoi, dès les premiers siècles de l'Eglise, le deuxième Concile de Nicée, condamnant l'hérésie des iconoclastes, a confirmé le culte des saintes images en menaçant de peines très graves ceux qui oseraient « inventer quelque chose de répréhensible qui aille contre l'ordonnance ecclésiastique [3] ».

Le Concile de Trente, dans la 25e session, promulgue des lois très prudentes sur l'iconographie chrétienne et, adressant une exhortation importante aux évêques, la conclut ainsi : « Enfin, que les évêques mettent en œuvre à ce sujet tellement de diligence et de soin, que l'on ne voie rien qui choque, rien qui sente l'inconvenance ou le mauvais goût, rien de profane, rien de déplacé, puisque la sainteté de la maison de Dieu l'exige [4] ».

Pour que les prescriptions du Concile de Trente sur les images sacrées soient fidèlement exécutées, Urbain VIII ajoute des directives particulières en disant : « ...que les choses mises sous les yeux des fidèles n'apparaissent ni désordonnées ni insolites, mais qu'elles portent à la dévotion et à la piété [5] ».

Enfin, le Code de Droit canon rassemble et résume toute la législation de l'Eglise sur l'art sacré (can. 485, 1161, 1162, 1164, 1178, 1261, 1268, 1269, § 1, 1279, 1280, 1385, 1399).

Dignes d'une mention spéciale sont les prescriptions du can. 1261 par lesquelles les Ordinaires des lieux sont tenus de veiller à ce que, « surtout dans le culte divin, on n'accepte rien de contraire à la foi ou en désaccord avec la tradition ecclésiastique » ; et le can. 1399, 12°, par lequel « sont interdites par le droit lui-même... les images imprimées de n'importe quelle manière... contraires à l'esprit et aux décrets de l'Eglise ».

Dernièrement encore, le Saint-Siège a condamné les formes extravagantes

---

1. Nous donnons ici la traduction de *La Documentation Catholique*. La *N.R.Th.* espère publier prochainement un article relatif à cette instruction.
2. Motu proprio *Tra le sollecitudini*, 22 nov. 1903 ; *Acta Pii X*, vol. premier, p. 75.
3. *Actio 7ª et ultima definitio Synodi IIᵃᵉ*, Mansi, *Sacr. Conc.*, XIII, col. 730.
4. Sess. XXV, *De invocatione, vener. et Reliquiis Sanct. et sacris Imaginibus.*
5. *Sacrosancta Tridentina*, § 1 die XV mensis Martii anno MDCXLII, *Bullarium Romanum*, Taurinen. editio, XV, 171.

d'art sacré et réprouvé les déviations. Sans aucune importance est l'objection de ceux qui déclarent qu'il faut adapter l'art sacré aux besoins et aux conditions des temps nouveaux. En effet, l'art sacré, né avec la société chrétienne, a ses fins propres dont il ne peut jamais s'écarter, sa fonction propre à laquelle il ne peut jamais manquer. C'est pourquoi Pie XI, de sainte mémoire, parlant de l'art sacré à l'inauguration de la nouvelle Pinacothèque vaticane, fit mention de cet art que l'on appelle nouveau, et ajouta ces paroles sévères : « Nous l'avons déjà du reste exprimé plusieurs fois à des hommes d'art et à des pasteurs : Notre espérance, Notre désir ardent, Notre volonté ne peut être que de voir suivie la loi canonique, clairement formulée et sanctionnée aussi dans le Code de Droit canon, c'est-à-dire : qu'un tel art ne soit pas admis dans nos églises, et bien plus qu'il ne soit pas appelé à les construire, à les transformer, à les décorer; mais ouvrons toutes les portes et réservons l'accueil le plus sincère à tout développement juste et progressif des bonnes et vénérables traditions qui, pendant tant de siècles de vie chrétienne, dans une telle diversité d'ambiances et de conditions sociales et ethniques, ont donné tant de preuves de leur capacité inépuisable d'inspirer des formes neuves et belles, toutes les fois qu'elles furent interrogées ou étudiées et cultivées à la double lumière du génie et de la foi [6] ».

Récemment, Pie XII, heureusement régnant, dans sa lettre encyclique sur « La liturgie sacrée », du 20 novembre 1947, exposa d'une manière précise et fouillée les devoirs de l'art chrétien : « ...il faut absolument laisser le champ libre à l'art de notre temps lorsqu'il se met au service des édifices et des rites sacrés avec le respect et l'honneur qui leur sont dus. Ainsi, il pourra joindre sa voix à l'admirable et glorieux concert que les hommes illustres ont chanté à la foi catholique pendant les siècles passés. Pour satisfaire aux obligations de Notre charge, Nous ne pouvons cependant Nous empêcher de déplorer et de désapprouver ces images et ces représentations introduites récemment par certains, qui semblent une déformation et une dépravation de l'art sain, qui même répugnent parfois ouvertement à la dignité, à la modestie et à la piété chrétienne et qui blessent profondément le sens religieux; il faut les écarter tout à fait de nos sanctuaires et les en chasser, comme « en général, tout ce qui ne s'accorde pas avec la sainteté du lieu » (can. 1178) [7] ».

Tout cela bien considéré, cette Suprême Sacrée Congrégation, gravement préoccupée de conserver par l'art sacré la foi et la piété dans le peuple chrétien, a décidé de rappeler les normes qui suivent à tous les Ordinaires de la terre, pour que les formes de l'art sacré et ses principes répondent pleinement à la dignité et à la sainteté de la maison de Dieu.

L'architecture

L'architecture sacrée, même si elle prend de nouvelles formes, ne peut en aucune façon être assimilée aux édifices profanes, mais toujours doit remplir son rôle, réaliser une maison de Dieu et une maison de prière.

Dans la construction des églises,

Que l'on tienne compte de la commodité des fidèles pour qu'ils puissent mieux, par le regard et par l'attention, participer aux offices divins;

Que la nouvelle église se distingue aussi par une belle simplicité de lignes, qui répugne aux ornementations de mauvais goût;

Mais qu'on évite tout ce qui manifesterait une certaine négligence de conception et d'exécution.

---

6. Discours du 27 octobre 1932, *A.A.S.*, XXIV (1932), p. 356.
7. *A.A.S.*, XXXIX (1947), p. 590 et s.

Le can. 1162 § 1 prévoit : « Q'aucune église ne soit construite sans permission expresse de l'Ordinaire du lieu, donnée par écrit, que le vicaire général ne peut accorder sans ordre spécial. »

Au can. 1164 § 1 : « Que les Ordinaires veillent, après avoir même, s'il est nécessaire, pris l'avis de compétences, à ce que dans la construction et la restauration des églises on garde les formes reçues par la tradition chrétienne et les lois de l'art sacré ».

Cette Suprême Sacrée Congrégation ordonne strictement que l'on garde saintement les prescriptions des canons 1268 § 2 et 1269 § 1 : « Que l'on garde la Sainte Eucharistie dans le lieu de l'église le plus en vue et le plus digne, et donc régulièrement au maître-autel, à moins qu'un autre ne semble plus commode et plus convenable au culte et à la vénération d'un si grand sacrement... La Sainte Eucharistie doit être gardée dans un tabernacle inamovible placé au milieu de l'autel ».

L'art figuratif

1. Selon la prescription du can. 1279 : « Qu'il ne soit permis à personne de placer ou de faire placer dans les églises, même exemptes, ou les autres lieux sacrés, aucune image non accoutumée, si elle n'a été approuvée par l'Ordinaire du lieu » (§ 1).

2. « Que l'Ordinaire n'approuve pas les images sacrées qu'on doit exposer publiquement à la vénération des fidèles, si elles ne concordent pas avec l'usage approuvé par l'Eglise » (§ 2).

3. « Que l'Ordinaire ne laisse jamais exposer dans les églises ou autres lieux sacrés des images d'un dogme faux, ou qui manqueraient à la décence et à l'honnêteté requise, ou qui donneraient aux gens simples l'occasion d'une dangereuse erreur » (§ 3).

4. Si les hommes compétents font défaut dans les Commissions diocésaines ou s'il s'élève des doutes ou des controverses, que les Ordinaires des lieux consultent les Commissions métropolitaines ou la Commission romaine d'art sacré.

5. Selon les normes des canons 485 et 1178,

que les Ordinaires veillent à faire enlever des édifices sacrés tout ce qui répugnerait en quelque manière à la sainteté du lieu et au respect dû à la maison de Dieu;

qu'ils interdisent sévèrement que des statues nombreuses et des images de peu de valeur, la plupart du temps stéréotypées, soient exposées sans ordre ni goût à la vénération des fidèles, sur les autels eux-mêmes ou les murs proches des chapelles.

6. Que les évêques et les supérieurs religieux refusent la permission de publier des livres, journaux ou brochures périodiques dans lesquels sont imprimées des images contraires au sentiment et aux décrets de l'Eglise (cfr can. 1385 et 1399, 12°).

Pour que les Ordinaires des lieux puissent, avec plus de sûreté, demander et recevoir de la Commission diocésaine pour l'art sacré des conseils qui ne s'écartent point des ordonnances du Saint-Siège et du but de l'art sacré lui-même, qu'ils veillent à n'agréger dans cette Commission que des hommes qui non seulement s'y connaissent en art, mais aussi qui adhèrent fermement à la foi chrétienne, soient formés à la piété et suivent volontiers les directives tracées par l'autorité ecclésiastique.

Que l'on ne confie les travaux de peinture, sculpture et d'architecture, qu'à des hommes remarquables par leur compétence et qui soient capables d'exprimer une foi et une piété sincères, buts de tout art sacré.

Enfin, il faut veiller à ce que les aspirants aux Saints Ordres soient, dans les cours de philosophie et de théologie, formés à l'art sacré d'une manière adaptée à l'esprit et à l'âge de chacun et qu'ils en apprennent le sens de maîtres qui respectent les traditions des anciens et obéissent aux prescriptions du Saint-Siège.

Condamnation de divers ouvrages traitant de faits extraordinaires de la vie du R. P. Pio da Pietrelcina, O.M.Cap. — (Décret des 23-30 juillet 1952. — *L'Osservatore Romano,* 3 août 1952).

Au terme du c. 1399, le Saint-Office vient de prohiber la lecture des ouvrages suivants :

Argentieri Domenico, *La prodigiosa storia di P. Pio* (Milano, Tarantola, 1951).

Apollonio Donato, *Incontri con P. Pio* (Foggia, Cappetta et F., 1951).

Fiorentini Guido Greco, *Entità meravigliosa di P. Pio* (S. Maria Capua Vetere, 1949).

Lotti Franco, *P. Pio da Pietrelcina* (S. Giov. Rotondo, Abresch, 1951).

Camilleri Carmelo, *P. Pio da Pietrelcina* (Città di Castello, Soc. Tip. « Leonardo da Vinci », 1952).

Pedriali Gian Carlo, *Ho visto P. Pio* (Foggia, Carpetta, 1948).

Delfino-Sessa Piera, *P. Pio da Pietrelcina* (Genova, Demos, 1950).

Trabucco Carlo, *Il mondo di P. Pio* (Roma, E. Giacomaniello, 1952).

Une note de *L'Osservatore Romano* du 6 août fixe la portée exacte de ce décret. Le can. 1399, 5° interdit « les livres et opuscules qui parlent de nouvelles apparitions, révélations, visions, prophéties, miracles, etc., s'ils sont publiés sans que soient observées les prescriptions canoniques ». Or, parmi les prescriptions canoniques, il en est une qui réclame pour ces publications une censure préalable (can. 1385). Le principal motif du décret se trouve dans l'absence de la revision nécessaire et de l'approbation ecclésiastique. Le P. Pio de Pietrelcina lui-même a dit à plusieurs reprises qu'on écrivait et qu'on affirmait à son sujet des choses, même merveilleuses, qui ne correspondent pas à la vérité.

L'interdiction des ouvrages mentionnés ci-dessus est un rappel opportun que les très nombreuses publications qui traitent de pareils sujets doivent avoir l'*imprimatur* ecclésiastique et qu'il y a toujours lieu d'apporter une grande réserve et prudence en des matières aussi délicates.

La déclaration du Saint-Office n'implique pas une condamnation de la personne du Père Pio, pas plus que des auteurs de ces ouvrages.

E. B.

Bibliographie

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

R. Guardini. — *L'essence du christianisme.* Paris, Edit. Alsatia, 1949, 23 × 15 cm., 94 p.

Cet essai de Guardini sert d'introduction à deux de ses œuvres : « le Seigneur », déjà connu du public français et « La figure de Jésus le Christ dans le N.T. » dont on nous promet la traduction prochainement. En quelques pages, bourrées de références à l'Ecriture Sainte, l'auteur s'attache à montrer qu'il n'y a pas de détermination abstraite de l'essence du christianisme, mais que celui-ci ne peut être saisi que dans sa relation, unique dans le domaine religieux, avec la personne même du Christ, médiateur entre Dieu et les hommes. C'est à partir de ce noyau vital, centre de la Révélation, que l'auteur présente, en une ébauche suggestive, tout le message chrétien. La traduction française est restée trop littéralement attachée au texte allemand, dont le génie synthétique, fait mauvais ménage avec notre langue. Il faut regretter des néologismes ambigus, comme « inexistence » (p. 62), au sens d'*existence dans* (le Christ), qui sonne mal aux oreilles de lecteurs, férus de philosophie contemporaine. G. Dejaifve, S. J.

K. Adam. — *Das Wesen des Katholizismus.* 12e édit. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1949, 23 × 16 cm., 280 p. Prix : 8,80 marks.
— *Jesus Christus.* 8e édit. Ibidem, 336 p. Prix : 10,80 marks.

Cette réédition allemande de deux œuvres célèbres de K. Adam : la 12e pour « Das Wesen des Katholizismus », la 8e pour « Jesus Christus » manifeste à l'évidence le succès qu'elles ont rencontré. Pour se faire une idée du contenu de ces ouvrages, on pourra se reporter à la recension qu'a faite la Revue de ces deux livres parus en traduction française, en 1932, p. 263 pour le premier et en 1935, p. 301 pour le second. Les changements sont peu notables; dans la préface nouvelle au premier de ces ouvrages, l'auteur estime qu'en dépit des controverses récentes sur l'ecclésiologie (cfr le livre de Koster : *Ekklesiologie in Werden*), il n'y avait pas lieu de modifier la présentation du mystère de l'Eglise comme Corps mystique du Christ, l'Encyclique de 1943 ayant consacré sur ce point l'ecclésiologie augustinienne, fondée sur S. Paul.

G. Dejaifve, S. J.

G. Thils. — *Christianismes et christianisme.* Coll. Bibliothèque de l'Institut supérieur des sciences religieuses, 5. Tournai, Casterman, 1951, 20 × 15 cm., 160 p. Prix : 57 frs.
— *Transcendance ou incarnation? Essai sur la conception du christianisme.* Louvain, Publications de l'Université, 1950, 21 × 13 cm., 100 p., 25 frs.

1. Accent mis sur les valeurs divines ou les valeurs humaines du Christianisme; — Christianisme de progrès ou de tradition; Christianisme communautaire ou personnel; — Transcendance ou Incarnation : telles sont — il en est d'autres — quelques visions du Christianisme qui séparent et souvent opposent les chrétiens entre eux. Le livre du chanoine Thils les aidera à faire la lumière sur ces diverses conceptions et à accueillir, dans leur pensée comme dans leur vie, un christianisme aussi intégral que possible.

2. « L'alternative « incarnation » — « transcendance » représente une problématique actuelle ». L'auteur l'étudie d'une façon plus approfondie dans ce se-

cond ouvrage. La solution n'est pas dans le rejet d'un aspect au profit de l'autre, mais dans l'intégration des deux. Le véritable christianisme est à la fois transcendance et incarnation. Il est contemplation de Dieu, accueil de Dieu, mais aussi rayonnement de Dieu; il est action, mais action en dépendance de Dieu et non agitation de l'homme indépendamment de Dieu.

J. Delcuve, S. J.

R. Aubert. — *Le problème de l'acte de foi.* Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. Coll. Universitas Cath. Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Fac. Theol. vel in Fac. Iuris Can. consequendum conscriptae. Série II, tome 36. 2e édit. Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1950, 26 × 17 cm., XVI-808 p. Prix : 300 frs.

Réédition d'un livre qui connut un franc succès; réédition qui comporte quelques retouches et des ajoutes bibliographiques, mais qui ne présente aucune modification essentielle. Nous ne sommes pas de ceux qui regretteront de retrouver une édition substantiellement identique à celle de 1945. Quant à l'esprit qui inspira et dirigea *Le Problème de l'Acte de Foi*, esprit toujours objectif dans ses critiques et largement compréhensif, il serait malencontreux qu'il n'ait pas survécu à l'édition première. Et quant aux remaniements dans la façon de proposer les problèmes, ceux pour qui le livre est devenu un ami avisé, que l'on consulte sur un point précis, se féliciteront de retrouver intacte l'ordonnance des questions dans un ouvrage qui, pour tout professeur du traité de la foi, est devenu une *Somme* des plus précieuses. F. Taymans, S. J.

Fr. Olgiati. — *Il sillabario della teologia.* Milan, Vita e Pensiero, 1952, 19 × 12 cm., VIII-472 p. Prix : 1000 lires.

Continuant avec le même succès la série de ses *Sillabario*, Mgr Olgiati s'attaque cette fois-ci à la théologie. L'étudiant qui aborde cette science n'est-il pas dérouté par la diversité et l'ampleur des disciplines qui la composent? Ne risque-t-il pas, s'il entreprend seul leur exploration, de se laisser dévier du droit chemin par certaines tendances philosophiques, historiques, critiques ou vitalistes de notre temps, dans lesquelles il baigne de façon plus ou moins inconsciente? Pour éviter l'émiettement tout autant que l'erreur, rien ne vaut un bon point de départ, un centre auquel se réfèreront toutes les acquisitions ultérieures. Aussi l'auteur organise-t-il fort à propos toute sa *manuductio* autour de la doctrine du Corps mystique. C'est marquer toute l'utilité de ces pages comme introduction à la théologie. L. Renwart, S. J.

L. Denis, S. J. — *Elementa theologiae dogmaticae. Tractatus de vera religione. Tractatus de Ecclesia Christi.* 2e édit. Braine-le-Comte, Zech et fils, 1950, 25 × 16 cm., 240 p.

Ce n'est pas un mince mérite, pour un professeur de théologie, que de se contraindre à offrir à ses élèves un résumé de la théologie. Il s'agit d'être, à la fois, complet et succinct et ces deux qualités, indispensables en l'occurrence, semblent devoir s'exclure. Le Père Denis a réussi ce tour de force et l'a réalisé avec une rare maîtrise. Aucune des questions importantes touchant le *De Vera Religione* ou le *De Ecclesia* n'est négligée ni compromise par le souci de la concision. Par ailleurs, la clarté, l'heureuse disposition et division des matières font de ce livre un modèle du genre. Chacune des sections principales se voit agrémentée d'une courte bibliographie rappelant à l'élève les ouvrages les meilleurs qu'il doit lire sur le sujet traité. Enfin les qualités pédagogiques de ce manuel s'affirment plus nettement encore dans l'élaboration des questionnaires placés au terme de chacun des chapitres et qui aideront très efficacement l'élève à préparer ses répétitions. F. Taymans, S. J.

B. KLOPPENBURG, O.F.M. — *De relatione inter peccatum et mortem.* Rome, Libr. « Orbis Catholicus », 1951, 25 × 18 cm., xx-216 p. Prix : 1600 lires.

Le philosophe qui se penche sur le composé humain y lit une tendance naturelle de ses éléments à se dissocier. Mais le théologien, étudiant l'humanité actuelle à la lumière de la révélation, apprend de celle-ci que la mort est pour nous peine du péché. Dans quel sens faut-il comprendre cette affirmation, tel est l'objet des recherches de l'auteur. Parmi la dizaine d'opinions qu'il signale, deux surtout se partagent la faveur des théologiens : selon les uns, la mort est essentiellement peine du péché originel originant et atteint donc tous les descendants d'Adam sans exception; selon les autres, l'obligation de mourir, essentiellement liée à la présence en chacun de ceux qu'elle affecte d'un vrai péché (fut-ce le seul péché originel originé), n'atteint pas ceux qu'un privilège exempte de toute faute. L'on voit sans peine les répercussions de cette discussion en mariologie. L'auteur opte pour la seconde des solutions rappelées ci-dessus. Il le fait après une minutieuse étude des pélagiens, de saint Augustin, du Concile d'Orange et des propositions condamnées de Baius. Les pièces maîtresses de son argument sont le 2e canon du second Concile d'Orange et le verset 12 de *Rom.*, V. Avouons que, malgré leur ingéniosité, les raisonnements de l'auteur ne nous ont pas convaincu. Saint Paul songe-t-il en effet à nous révéler entre le péché et la mort une connexion telle qu'elle ne souffre aucune exception? Quant au Concile d'Orange, serait-ce perdre son temps, comme le croit l'auteur, que d'étudier de plus près l'exacte portée de l'approbation pontificale qu'il a reçue et le curieux problème que pose, du point de vue de sa valeur dogmatique, l'oubli où il sombra durant des siècles? L. Renwart, S. J.

J. ZIMMERMANN. — *Trinität, Schöpfung, Uebernatur.* Theologische Studie. Ratisbonne, Pustet, (1950), 20 × 13 cm., 146 p. Prix : 6 marks.

En général, quand on écrit un petit livre, c'est qu'on a quelque chose de bien précis à dire. Et voici bien le premier mérite de cet ouvrage qui, par sa discrétion, risque de passer inaperçu. L'auteur veut corriger tout un ensemble de thèses thomistes dans une perspective trinitaire. Pour ce qui est du mystère même de la Sainte Trinité, il reproche au thomisme des manuels de penser toute procession comme la production d'un *operatum*, et ainsi de se représenter au fond les relations d'opposition entre les Personnes comme constituées par le couple conceptuel activité-passivité, tandis que toute vraie relation d'opposition entre Personnes ne peut se réaliser que dans une opposition de deux activités réciproques. Cette correction lui permet de penser la génération du Verbe comme la prise de connaissance d'une Lumière : le Père est *cognitio illuminata*, et le Verbe *illuminatio cognita*. De même l'Esprit est celui qui se donne tandis que le Père dans le Fils l'accepte amoureusement. Nous ne pouvons malheureusement pas nous étendre davantage sur cet aspect de la théologie trinitaire, mais nous croyons que cette vue du mystère trinitaire peut se retrouver assez facilement dans la théologie d'un Ruusbroec. En continuant sur ce plan trinitaire, l'auteur parvient à rectifier différentes positions scolastiques quant à l'acte créateur divin et le don gratuit de la grâce. Ce petit livre mériterait donc bien une plus ample étude, et certainement toute notre attention.
P. Fransen, S. J.

H. PAISSAC, O.P. — *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas.* Paris, Édit. du Cerf, 1951, 24 × 16 cm., 248 p. Prix : 780 frs.

« Au commencement était le Verbe », nous dit S. Jean de celui que les Synoptiques nous révèlent comme le Fils de Dieu. Comment comprendre les rapports entre ces deux noms divins? Quelle valeur donner à la « théorie psychologique » essayant de saisir les processions dans la Trinité par l'analogie du

verbe mental engendré par l'intelligence et de l'amour qui en résulte? Faut-il n'y voir qu'une heureuse comparaison ou sommes-nous en présence d'une vraie analogie, nous aidant à pénétrer plus avant dans l'intelligence du mystère? Telle est la question que se pose l'auteur.

Il interroge d'abord le magistère et constate que, malgré la faveur de l'Eglise pour la théorie psychologique, ses documents officiels laissent ouverte la question de savoir si elle y voit plus qu'une comparaison de valeur. L'originalité de S. Augustin sur ses devanciers sera de reconnaître « nettement dans l'observation du verbe mental un moyen authentique d'approfondir la connaissance du Verbe divin (p. 100) ». Il y parviendra en situant le verbe dans une doctrine de la relation. Le patient travail de S. Thomas consistera à mettre au point théorie des relations et théorie de la connaissance. L'auteur suit pas à pas le développement de cet effort intellectuel, des hésitations du *Commentaire des Sentences* à l'épanouissement du *De potentia* et de la *Somme théologique*. Il nous montre S. Thomas y parvenant à la claire distinction entre les relations réelles et les relations de raison et distinguant nettement, en chaque catégorie, les relations qui le sont essentiellement, parce que tout leur être propre n'est que d'être relatif. De même une compréhension plus profonde de la connaissance lui montre dans le verbe mental « très purement le terme de cette action (de connaître), cet être assurément mystérieux mais nécessaire dont toute l'essence est d'être relatif à son principe (p. 190) ». L'auteur avait formulé plus haut la « loi de transposition des relatifs : ce qui chez nous est relatif seulement par dénomination ne peut conserver son caractère relatif quand on le transpose en Dieu ; au contraire, ce qui chez nous est relatif par essence peut, une fois transposé en Dieu, demeurer relatif (p. 134) ». Signalons en passant que le P. Lonergan, S. J., dans *Theological Studies*, XIII, 1952, p. 123, conteste que S. Thomas, au moins dans ses premières œuvres, admette la première partie de cette loi. La seconde est d'application ici : la notion de verbe comme celle de fils est relative par essence. Transposée en Dieu, elle restera relative. Comparée à l'idée de filiation, elle aura sur celle-ci le double avantage d'écarter toute idée de génération matérielle et de production d'un terme extrinsèque, racine des hérésies d'Arius et de Sabellius, et de permettre une synthèse théologique parfaite des deux processions divines. Tel est le motif fondamental pour lequel la théologie du Verbe n'a pas à craindre l'épreuve des temps à venir : véritable analogie, elle manifeste le mystère intégral de la Trinité divine.

L'auteur a droit à toute notre admiration pour la maîtrise avec laquelle il a mené son travail, la lucidité avec laquelle il suit jusqu'à son plein épanouissement le cheminement de la pensée de S. Thomas, la force et la beauté de la synthèse qu'il en fait. Nous croyons avec lui — et comprenons un peu mieux grâce à lui — que la théologie du Verbe, suggérée par l'Ecriture, balbutiée par les premiers Pères, formulée par S. Augustin, menée à sa perfection par S. Thomas, occupe une place unique dans l'intelligence du mystère trinitaire. Toutefois « la question du Verbe est longue et difficile » avouait S. Albert le Grand, elle suppose de subtiles spéculations sur la nature de la connaissance et ceci nous semble la réserver à une élite intellectuelle. L'analogie du Père et du Fils, employée par le Christ lui-même pour nous introduire au même mystère, gardera toujours, croyons-nous, par sa plus grande simplicité tout autant que par la richesse de son contenu, une place privilégiée dans la savoureuse pénétration de ce mystère.

L. Renwart, S. J.

J.-H. Nicolas, O.P. — *Le mystère de la grâce*. Coll. Etudes religieuses, n° 677. Liège, La pensée catholique ; Paris, Office général du livre, 1951, 19 × 13 cm., 118 p. Prix : 27 frs belges.

Exposer la doctrine catholique de la grâce est chose ardue, car il s'agit d'introduire à un double mystère : le mystère naturel de la rencontre de la liberté créée avec la liberté incréée, le mystère surnaturel de notre participation à la vie même de Dieu. Soucieux d'éviter la fausse clarté qui naît des simplifications excessives, l'auteur a écrit une brochure dont la lecture demande quelque effort. Mais tout effort porte en lui-même sa récompense : elle sera ici

une compréhension plus savoureuse du grand amour dont nous sommes prévenus par Dieu.

La synthèse ici présentée, étant de type bannézien, n'échappe point, malgré sa modération, à la difficulté classique de ce système : elle ne rend pas vraiment compte de la liberté créée. Mais peut-être bannéziens et molinistes pourraient-ils s'entendre pour reconnaître avec l'auteur « que dans cette rencontre entre la liberté créée et la liberté incréée il y (a) un mystère naturel (p. 27) », que chacun, pensons-nous, essaie d'approcher par un biais différent. Ces pages se recommandent non seulement aux étudiants en théologie, mais encore à tous les chrétiens désireux de mieux comprendre les réalités fondamentales de leur vie surnaturelle. Précisément à cause de la diffusion que mérite cet opuscule, l'auteur nous permettra de lui signaler quelques expressions moins heureuses, qui trahissent sa vraie pensée. Dire de l'homme après la chute originelle « que *volontairement* et coupablement il est orienté en un autre sens » (p. 31) que l'amour du bien, n'est-ce pas favoriser l'idée que le péché originel en nous est non seulement un vrai péché, mais encore une transgression volontaire de notre part? Que sont d'autre part dans l'âme ces « profondeurs qui passent son propre regard tout en restant dans la zone du conscient (p. 43) »? Enfin, dans l'ordre naturel, l'homme pécheur n'aurait-il pu « devenir juste que par l'octroi de la justice *surnaturelle* (p. 90) » et non, simplement, par un pardon tout gratuit de Dieu qui n'eut néanmoins pas appelé son bénéficiaire à la vie de grâce qui est la nôtre? L. Renwart, S. J.

P. Galtier, S. J. — *L'habitation en nous des trois personnes.* Nouvelle édition. Rome, Université grégorienne, 1950, 21 × 14 cm., xiv-250 p.

Cette seconde édition, revue et augmentée, reprend, quant à l'essentiel, les positions de la première. Deux points surtout doivent, semble-t-il, retenir l'attention. Ce serait fausser le problème de l'habitation en nous des Personnes Divines, nous dit le P. Galtier, que d'admettre, comme Petau, une union spéciale du Saint-Esprit avec l'âme du juste. Petau prétendait étayer sa thèse par le témoignage des Pères grecs, de Cyrille d'Alexandrie en particulier. L'auteur montre, de façon très pertinente, que la littérature patristique, y compris celle de Cyrille, loin d'être favorable à l'union spéciale du Saint-Esprit, met, au contraire, l'accent sur les relations entretenues de façon égale avec les Trois Personnes. Par ailleurs, quand il est question de déterminer le mode d'union, l'auteur insiste, avec combien de raison, sur la présence essentiellement ontologique (p. 202) de la Trinité dans l'âme. En lisant ce travail tout de clarté, où l'esprit de pénétration et la vigueur de pensée ne sont jamais pris en défaut, on n'échappe pas tout à fait à l'impression que l'ouvrage s'arrête à l'endroit précis où le problème commence. Le Père Galtier écrit cette phrase qui exprime bien l'optique en laquelle la question fut envisagée et dont le Révérend Père nous semble rester trop prisonnier. Il dit : « La diversité, si diversité il y avait, serait donc d'ordre interne et tiendrait proprement au mode particulier dont s'établit entre les diverses personnes divines, la communion à la même nature et au même pouvoir d'agir. Au dehors et pour autant que l'action est conçue comme passant d'elles à la créature, qu'elles tirent du néant ou qu'elles régénèrent, il ne saurait être de diversité aucune, il n'y a plus là qu'unité absolue » (p. 87). Bien entendu, et tous les théologiens seront prêts à souscrire à cette formule. Mais on est en droit de se demander si l'élévation *in consortium divinae naturae* est purement et simplement une action *ad extra.* Cette élévation n'est tout de même pas une sorte de création au carré. Que si le terme de cette divinisation est de nous introduire dans la Sainte Trinité, ne serons-nous pas amenés à admettre que le fils d'adoption, placé au cœur même des relations trinitaires, inaugure une vie personnelle de relations distinctes avec chacune des Personnes Divines? Les Personnes Divines ne constituent pas une société anonyme, elle ne sont pas qu'une triple réplique de la même et unique nature. Qui dit personne, dit être totalement original. Et il serait étrange que là où la personnalité se trouve dans la plénitude de la perfection, on soit contraint, de peur de compromettre l'unité divine, de ne trouver dans le Fils et

l'Esprit Saint qu'un éternel plagiat du Père. Bref, c'est à scruter les propriétés personnelles qu'il faudrait, nous semble-t-il, davantage s'employer pour aborder et résoudre le problème de l'habitation en nous des Trois Personnes. Ces remarques ne doivent nullement diminuer l'estime dont il convient d'entourer un livre de très haute valeur que tout théologien sérieux consultera avec grand profit. F. Taymans, S. J.

J. Auer. — *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik.* 2e partie : *Das Wirken der Gnade.* Coll. Freiburger Theologische Studien, LXIV. Fribourg-en-Br., Herder, 1951, 24 × 15 cm., xii-266 p. Prix : 10,50 marks.

Tous nous connaissons les études remarquables de Mgr A. Landgraf sur la théologie de la grâce pendant les premiers siècles de l'ère scolastique, c'est-à-dire, jusqu'au 12e siècle. Nous y voyons surgir de nouveaux problèmes et remarquons des éléments de réponse, encore très imparfaits dans leur premier essai de systématisation technique. Il nous fallait une même étude pour le 13e et 14e siècle. Le Professeur J. Auer s'en est chargé. Il y a neuf ans il publiait son premier travail sur la nature de la grâce. Dans ce second volume nous possédons une étude approfondie de toutes les questions qui se rapportent à ce problème typiquement occidental : la grâce et l'action humaine. Dans la division même de cet important volume nous reconnaissons immédiatement les grands chapitres de nos traités sur la grâce : que peut l'homme sans la grâce? que peut-il avec la grâce? comment expliquer notre mérite? A cette partie s'ajoute la question cruciale : le mystère de la grâce et de notre liberté. Les deux volumes trouvent enfin leur conclusion dans un chapitre final sur notre nature et l'essence même du surnaturel.

Si le premier volume nous semblait un peu aride, le second se lit presque comme un roman, un roman théologique bien entendu! L'intérêt ne gît pas tant dans cette « Gründlichkeit » bien connue des travaux allemands. L'auteur ne cite pas seulement les grands maîtres, Bonaventure, Thomas, Duns Scot et Ockham, mais il s'est donné la peine de dépouiller un grand nombre d'inédits, des manuscrits ensevelis dans la poussière des bibliothèques. Son principal mérite est de nous avoir montré les multiples efforts de notre pauvre esprit humain devant les profondeurs et l'étendue du mystère divin de la grâce. Nous suivons avec passion cette escalade ardue vers des hauteurs inaccessibles par différentes générations de théologiens, réunis en cordée — les grandes écoles théologiques — et guidés par les grands esprits de leur temps. Chaque école a sa méthode (exposé métaphysique, psychologique ou personaliste), garde ses propres points de repère (principes philosophiques et abstraits, ou bien expérience directe de l'homme, concrète, naturelle et religieuse, même mystique) et chemine par des sentiers, qui parfois se croisent, parfois aussi vont dans des directions différentes (accent différent sur la grâce, la liberté humaine, l'initiative divine). Nous apprenons à aimer Bonaventure, à comprendre le soi-disant pélagianisme de Scot. Nous retrouvons la force de synthèse de S. Thomas, qui vers la fin de l'époque attirera à lui différents théologiens de l'école franciscaine et de tradition augustinienne. Le principal effort de l'auteur ne consiste pas à critiquer, mais à comprendre (p. 58) : comprendre les avantages d'un certain contexte de pensée, le mérite d'un point de vue nouveau, d'une question mieux formulée, ses défauts aussi et ses limites. L'avantage de notre auteur est que lui-même a repensé différents problèmes et s'est efforcé à atteindre une hauteur de vue qui lui permet d'embrasser d'un coup d'œil tout un panorama théologique. Nous voyons aussi l'importance pour un développement théologique d'une certaine liberté de pensée, d'une tolérance mutuelle entre les écoles, de la conscience au fond de la myopie de notre raison humaine devant les splendeurs majestueuses de la réalité divine. Peut-être s'attache-t-il trop à l'analyse de la seule logique interne des systèmes, et pas assez à l'interférence inévitable de certains faits historiques. S'il parle des conséquences de la condamnation d'un courant déterministe en 1277, il nous semble oublier le fait très important que les canons du Concile d'Orange n'étaient plus connus à cette époque. S. Thomas les découvrit indirectement

dans les œuvres de S. Augustin. Il peut avoir raison en prétendant que différents auteurs ne sont nullement semi-pélagiens, dès qu'on se donne la peine de les comprendre, mais nous croyons que le fait même de cet oubli d'un Concile très important a pour le moins laissé passer des expressions et même des explications plutôt fâcheuses. « Liberius loquebantur! » Ainsi aussi dans le chapitre important sur la grâce et la liberté, il ne mentionne pas un concept-clé de S. Thomas, la « dispositio ultima ». En tout cela l'étude de Bouillard sur la grâce chez S. Thomas lui a fait défaut. Il ne semble pas la connaître. Pour terminer j'aurais encore un très grave reproche à faire à ce livre si attachant par ailleurs, même dans son érudition : il est terriblement agaçant à lire, car on doit continuellement travailler de ses deux mains pour le tenir ouvert!

P. Fransen, S. J.

P. F. Fransen, S. J. — *Die Formel « si quis dixerit ecclesiam errare » auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563).* Excerpta ex dissert. ad lauream in fac. theol. Pont. Univ. Gregorianae. Fribourg, Herder, 1951, 22 × 14 cm., 64 p.

L'expression « si quis dixerit ecclesiam errare », propre à la 24e session du Concile de Trente, pose un problème assez délicat d'interprétation. Désireux d'établir le sens exact du canon 7, sur l'indissolubilité du mariage même en cas d'adultère, l'auteur a été amené à étudier l'emploi de cette formule dans les diverses rédactions des canons de cette session. Ce travail aboutit aux conclusions suivantes. Bien que le Concile soit persuadé de l'infaillibilité de l'Eglise sur les points qui engagent le bien général de la chrétienté, cette persuasion constitue non l'objet, mais l'arrière-plan de ces canons. L'emploi de la formule étudiée y apparaît comme un adoucissement à des affirmations qui sinon auraient atteint d'autres que les protestants, seuls visés dans leur négation du pouvoir de juridiction de l'Eglise. Préciser davantage le contenu positif et dogmatique de ces canons supposerait résolue une grave question déjà soulevée par le R. P. Lennerz, S. J. (*Notulae tridentinae,* dans *Gregorianum,* t. 27, 1946, p. 136-142) : quelle est la portée exacte de l'anathème dans les diverses sessions du Concile de Trente? S'il est difficile d'y reconnaître toujours la définition solennelle d'une vérité de foi, faudrait-il simplement y voir, à une époque qui ignore encore nos différenciations si poussées des concepts de tradition, révélation et dogme, une formule plus générale et très proche d'une solennelle excommunication *latae sententiae*? Elle viserait alors les protestants sur tous les points, dogmatiques ou pratiques, où ils s'opposaient *contumaciter vel pertinaciter* au suprême pouvoir de l'Eglise, seule détentrice des *claves potestatis et scientiae.* C'est sur ce point d'interrogation que s'achève ce travail, premier pas vers une réponse qui requerra au préalable d'autres monographies de la même valeur sur les diverses sessions de ce concile.

L. Renwart, S. J.

D. Iturrioz, S. J. — *La definicion del concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos.* Coll. Estudios Onienses, Serie III, vol. III. Madrid, Edic. Fax, 1951, 24 × 16 cm., 380 p.

Ces pages reproduisent *in extenso* la thèse de doctorat en théologie de l'auteur à l'Université Grégorienne, sous la direction du R. P. Lennerz, S. J., spécialiste des questions tridentines. Pour comprendre correctement les affirmations dogmatiques du Concile, il importe avant tout d'établir par les Actes des sesssions et des réunions la portée que les Pères eux-mêmes ont délibérément voulu leur donner. Pour saisir la portée exacte de leurs interventions dans ces discussions, il est toutefois nécessaire de se remettre dans la mentalité de l'époque; c'est pourquoi une première partie étudie d'abord les théories sacramentaires des diverses écoles catholiques, puis les négations protestantes, enfin les premières réactions provoquées par celles-ci. Une troisième partie cherche enfin dans les ouvrages de doctrine ou de controverse qui suivirent de près les définitions conciliaires, ce qu'ils peuvent apporter de lumière à

notre problème. La conclusion, que nous croyons définitivement acquise, de ce beau travail peut se résumer comme suit : en matière de causalité sacramentelle, la seule chose que les Pères ont défini et voulu définir en face des négations protestantes est l'existence d'un lien infaillible entre la grâce et le rite sacramentel correctement posé et reçu. De par leur volonté positive, aucune de leurs expressions — pas même la causalité instrumentale que le ch. 7 de la VI[e] session reconnaît au baptême (Denz. 799) — n'affirme donc rien de plus que cette infaillible connexion. L'on voit sans peine la portée de ceci en théologie sacramentaire. L. Renwart, S. J.

B. Poschmann. — *Busse und Letzte Oelung.* Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV, 3. Fribourg-en-Br., Herder, 1951, 26 × 18 cm., xii-138 p. Prix : 12 marks.

Le manuel dont la maison Herder nous présente aujourd'hui le premier fascicule comblera une lacune longtemps déplorée par les catholiques de langue allemande. Il comptera 5 volumes : le premier, consacré aux problèmes de la foi, étudiera le dogme et son développement, la révélation, la foi, le royaume de Dieu et l'Eglise, la théologie de la Sainte Ecriture et la Tradition; le second comprendra les traités de la Trinité, de la création et du péché originel; dans le troisième, seront exposées la christologie, la sotériologie, la mariologie et la grâce; le quatrième traitera des sacrements et des fins dernières; enfin un volume complémentaire exposera l'histoire de la méthode théologique et les problèmes de la connaissance rationnelle de Dieu et des motifs de crédibilité. La direction de l'œuvre est confiée au Prof. Dr Michel Schmaus, qui s'est réservé le Moyen Age et s'est adjoint le Prof. Dr Joseph Geiselmann pour l'époque moderne et le Prof. Dr Hugo Rahner, S. J., pour l'antiquité. De plus, de nombreux collaborateurs ont promis leur concours aux traités qui relèvent de leur spécialité.

Ainsi, pour la Pénitence et l'Extrême-Onction, il a été fait appel au Prof. Dr Bernard Poschmann, le spécialiste bien connu de ces matières. En quatre chapitres, dont le premier est le plus développé, l'auteur étudie l'antiquité (six premiers siècles, période de la pénitence publique), le Haut Moyen Age (passage général à la pénitence privée), la Scolastique jusqu'à la Réforme (constitution de la théologie de la pénitence), enfin du Concile de Trente à nos jours. Un dernier chapitre expose l'histoire et la théologie des indulgences. Puis quelques pages décrivent l'Extrême-Onction. Dans cette belle synthèse de ses travaux précédents, on retrouvera, avec l'ensemble des positions classiques, les thèmes chers à l'auteur, notamment que la pénitence est directement réconciliation avec l'Eglise et, par là, remise du péché. Des bibliographies brèves, mais excellentes et bien à jour fournissent en tête de chaque chapitre une bonne introduction à des recherches plus poussées. Regrettons que l'Extrême-Onction ait été traitée un peu en parent pauvre : les quatorze pages que l'auteur lui consacre, malgré leur densité, ne mettent pas assez en lumière l'évolution du sens de ce sacrement et le problème qu'elle pose : est-il le sacrement des malades ou celui des mourants? Peut-être aussi un recours plus large à la tradition orientale aurait-elle accru la valeur de ce travail, déjà si remarquable. Il ne nous reste qu'à souhaiter le prompt achèvement de ce *Handbuch* si bien commencé. L. Renwart, S. J.

THEOLOGIE HISTORIQUE

J. H. Crehan, S. J. — *Early christian Baptism and the Creed.* A Study in ante-nicene Theology. Coll. The Bellarmine Series, XIII. Londres, Burns Oates & Washbourne, 1950, 22 × 15 cm., x-190 p. Prix : 21 s.

L'auteur traite d'un problème qui a fait déjà couler pas mal d'encre : celui des deux formules baptismales : celle de Mt., XXVIII, 19, formule trinitaire,

et celle des Actes ne mentionnant que le nom de Jésus. Commencés en 1938, ses travaux l'ont amené à des conclusions qui ne sont certes pas dénuées d'intérêt. Au lieu d'admettre, comme Lietzmann, l'existence de deux *credo*, l'un trinitaire appartenant à la liturgie baptismale, l'autre centré sur le Christ, relevant de la liturgie eucharistique (p. 131-132) ; au lieu de dire avec le Père Lebreton que la formule trinitaire, en usage à Rome dès la seconde moitié du second siècle, est vraiment primitive (p. 132), le Père Crehan tient pour assuré que seule la formule *in nomine Iesu* était en usage au début de l'ère chrétienne. Le baptême de l'eunuque d'Ethiopie (*Actes*, VIII, 34-39) et celui de Paul (*Actes*, XXII, 16) en font foi. Mais alors comment expliquer l'apparition de la formule trinitaire? Voici la solution de l'auteur. Si l'on accepte que l'expression « baptême au nom de Jésus » ou « baptême au nom de la Sainte Trinité » signifie baptême au nom de celui que le néophyte est appelé à invoquer, tout devient clair. Paul et l'eunuque d'Ethiopie ont été baptisés au nom de Jésus parce qu'ils invoquaient le nom de Jésus. Ainsi faisaient les néophytes de l'Eglise primitive. Lorsque vers l'année 138, le Marcionisme rejeta le Dieu de l'Ancien Testament, on exigea, avant le baptême, une profession de foi dans le Père et dans le Fils. Et l'on eut alors un credo comprenant deux mentions essentielles, celle du Père et celle du Fils (p. 134-135). Quand le Montanisme se prit à dénier à l'Eglise le pouvoir de donner l'Esprit Saint, ce don étant monopolisé par Montan, on imposa la profession de foi au Saint-Esprit, présent dans l'Eglise, en laquelle Il remet les péchés et sanctifie les âmes (p. 137-140). Ainsi explique-t-on l'usage, dès la seconde moitié du second siècle, de la formule trinitaire. A l'époque d'Origène, la pratique de cette formule était si répandue que l'auteur du *Peri Archôn* semble avoir perdu de vue l'existence du baptême *in nomine Iesu*. Et commentant les mots de l'Apôtre (*Rom.*, VI, 3) « nous tous qui sommes baptisés dans le Christ, nous sommes baptisés dans sa mort », il explique l'absence de la formule trinitaire chez Paul, comme imposée par le contexte : puisqu'il y est question de la mort du Christ, la mention du Père et du Saint-Esprit eut constitué une formule patripatienne.

L'on peut n'être pas toujours d'accord avec l'auteur, quant aux arguments par lesquels il prouve sa thèse, certains de ceux-ci concluant un peu vite, mais on ne peut dénier à son effort le mérite d'offrir une contribution originale et importante à l'histoire des relations de la formule baptismale avec la constitution de notre *credo*. F. Taymans, S. J.

H. KARPP. — *Probleme altchristlicher Anthropologie*. Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 44, 3. Gutersloh, Bertelsmann, 1950, 24 × 16 cm., 256 p. Prix : 16 marks.

La doctrine des Pères sur l'âme humaine s'appuie essentiellement sur les données de l'Ecriture mais celles-ci sont loin d'être complètes et systématisées, et elles constituent plutôt les éléments d'une anthropologie que d'une psychologie. Les Pères ont aussi vécu dans un milieu philosophique où les problèmes relatifs à l'âme humaine ont été fréquemment résolus de manières différentes. Ces deux sources les ont influencés et ont donné à leur psychologie des traits marquants, tantôt communs, tantôt variables, selon la fermeté de croyance que leur imposait la révélation ou l'enseignement biblique, selon aussi la sympathie ou l'adhésion plus ou moins prononcée que chacun d'eux portait à tel ou tel système philosophique. De la tradition patristique elle-même, l'auteur n'a retenu, dans son étude, qu'une période assez limitée, le troisième siècle. Tertullien est, en effet, le premier de qui nous ayons conservé un traité formellement consacré à l'âme humaine (*De anima*), et surtout c'est en ce siècle que se sont différenciées très nettement chez les Pères les opinions relatives à l'origine de l'âme. Tout le travail de M. Karpp a été basé sur cette triple coordonnée des influences scripturaires et philosophiques sur la manière de concevoir l'âme chez les Pères au III^e^ siècle, et principalement son origine (traducianisme, chez Tertullien, créatianisme chez Clément d'Alexandrie, Lactance et Arnobe, préexistentialisme chez Origène). Son étude est riche en analyses et aperçus, elle marque pour chacun des auteurs étudiés les particularités doctrinales sur la nature (la corporéité ou spiritualité?) de l'âme, ses divisions, ses

opérations, ses rapports avec le corps, sa place dans le composé humain, elle en recherche les explications dans les données scripturaires ou philosophiques. Elle a surtout le grand mérite d'exposer très clairement dans ses grandes lignes l'évolution de la pensée chrétienne sur la question de l'origine de l'âme. Ce n'est que lentement, parmi les théories proposées, considérées longtemps comme opinions libres, que le créatianisme prit le dessus, en face du traducianisme longtemps dominant en Occident, fort répandu même encore au temps de saint Augustin (qui resta hésitant), et du préexistentialisme d'Origène qui, peu suivi déjà par ses successeurs, sombra définitivement dans la condamnation origéniste. Ce livre, riche d'enseignements, sera donc lu avec profit. Ch. Martin, S. J.

G. Giamberardini, O.F.M. — *De divinitate Verbi.* Doctrina s. Hilarii Pictaviensis. Coll. Seminarium franciscale orientale, Ghizae in Aegypto. Caire, 1951, 25 × 18 cm., 72 p.

En rapport avec d'autres études de l'auteur sur la Christologie d'Hilaire de Poitiers parues en latin et en italien, nous recevons maintenant un bref aperçu de la doctrine du même Père de l'Eglise sur la divinité du Verbe. Se référant continuellement aux œuvres d'Hilaire, l'auteur nous montre son orthodoxie quand celui-ci parle de l'origine du Verbe, de son éternité et de sa consubstantialité. Il accorde une attention toute spéciale à la divinité et à la procession de l'Esprit, parce que certains ont cru trouver en ce point certaines déficiences chez Hilaire. P. Fransen, S. J.

St. Augustine. — *Against the Academics.* Traduction et notes de J. O'Meara. Coll. Ancient Christian Writers, 12. Westminster (Maryland), The Newman Press, 1950, 22 × 15 cm., vi-214 p. Prix : 3 dollars.

Les trois livres du *Contra Academicos* forment avec le *De beata vita* et les deux livres du *De ordine* ce qu'on pourrait appeler la collection des Dialogues de Cassisiacum. Ce sont les plus anciens écrits de saint Augustin et ils rapportent des discussions qui auraient eu lieu à Cassisiacum (près de Milan) en 386, à une époque légèrement antérieure au baptême de saint Augustin (387) ; ils constituent donc une source excellente de ses dispositions intellectuelles et morales à cette période décisive de son existence. Après avoir rapidement donné quelques renseignements sur les personnages, tous historiques, mis en scène dans le dialogue et noté les relations étroites du *Contra Academicos* avec les *Academica* de Cicéron, citées et réfutées en partie par Augustin, l'auteur touche encore quelques autres questions : Augustin adhérait-il, à cette époque de sa vie, plus au néo-platonisme qu'au christianisme, comme certains modernes, Alfaric entre autres, l'ont prétendu? La réponse est que l'acceptation du christianisme par Augustin a été sincère et absolue et le *Contra Academicos* s'accorde sur ce point avec les *Confessions*. Ce qui n'empêcha pas d'ailleurs Augustin, tout en sauvegardant ses principes de foi, de regarder vers le néoplatonisme pour y rechercher, dans la mesure du possible, l'explication rationnelle de sa croyance. Quel néoplatonicien, de Plotin ou Porphyre, eut sur lui le plus d'influence? L'auteur penche nettement pour Porphyre, sans que pour cela, les traces d'une utilisation de Plotin soient absentes du *Contra Academicos*. Pour ce qui est de l'historicité des dialogues, question très obscure quant au détail, il paraît impossible, par ce que nous savons d'ailleurs de la vie d'Augustin à Cassisiacum, que le fond des Dialogues ne soit pas historique. Le texte qui a servi de base à la traduction anglaise, publiée selon les règles de la collection, est celui de Knöll (CSEL, tome 63). Ch. Martin, S. J.

S. Aurelii Augustini. — *Sermones selecti duodeviginti.* Commentaire et notes de Dom C. Lambot, O.S.B. Coll. Stromata patristica et mediaevalia, 1. Utrecht-Bruxelles, Het Spectrum, 1950, 23 × 15 cm., 152 p.

La collection des *Stromata Patristica et Mediaevalia* fait songer au *Florilegium Patristicum* fondé par Rauschen et malheureusement interrompu par la récente guerre. On sait le succès de celui-ci. Comme sa devancière, la présente collection n'envisage que l'édition de fascicules d'extension et de prix modestes, reproduisant des textes classiques, mais établis sur base critique aussi solide que possible, en vue des travaux du séminaire dans les Universités et les Facultés de théologie. Comme sa devancière aussi, elle englobe patristique et moyen âge. Le fait que Melle Mohrmann en est l'animatrice inclinera sans doute la Direction de la collection à l'orienter vers la publication des textes intéressant l'étude de la langue, tout autant que la doctrine ou l'histoire. Dès maintenant, cependant, nous sommes assurés que la collection ne se limitera pas aux textes du latin « chrétien » ou « des chrétiens » puisque nous trouvons annoncée une *Anthologia carminum byzantinorum* que promet le Prof. Silvio Giuseppe Mercati.

Le premier volume est dû à dom Lambot. Le savant bénédictin de Maredsous est déjà rompu aux disciplines de la critique et de l'édition des textes et surtout des sermons de saint Augustin. La *Revue Bénédictine* a fréquemment depuis quinze ans accueilli ses études préparatoires sur le sujet. Les dix-huit sermons qu'il publie dans ce premier fascicule ont été choisis parmi ceux dont le texte est le mieux assuré du point de vue critique, et de plus « tum ad edocendam latinitatem christianam, tum ad demonstrandum quibus variis orationum generibus usus sit Augustinus » (p. 9). Ce sont les sermons 14, 15, 34, 60, 101, 104, 166, 177, 184, 221, 254, 261, 298, 302, 339, 355-356 et 358 de la collection des Mauristes, mais dont le texte est fortement amélioré. On sait le charme de la prédication augustinienne, toute pleine de chaleur, très riche d'antithèses, très chargée de « couleur locale » également, expression vivante des communautés chrétiennes d'Afrique de son temps. Cette édition intéressera donc non seulement les linguistes mais encore tous ceux qui désireront connaître et goûter Augustin autrement qu'à travers les descriptions d'un Manuel ou d'une Vie. Ch. Martin, S. J.

E. Scano. — *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino.* Turin, Berruti, 1951, 20 × 13 cm., 176 p.

Le 15e centenaire de la mort du grand évêque d'Hippone fut l'occasion de nombreuses publications. Dans une telle floraison d'œuvres toutefois, un point n'a pas paru à l'auteur de ce livre traité avec l'importance qu'il mérite : la place centrale du Christ dans la vie et la théologie de S. Augustin. C'est à combler cette lacune que s'emploie l'ouvrage qu'il publie. Une première partie étudie la place du Christ dans la vie et l'œuvre du saint, une seconde approfondit les fondements dogmatiques du christocentrisme tels que les expose S. Augustin. Puissent ces pages nous aider à connaître mieux ce grand Docteur et, à travers lui, Celui qui seul est Voie, Vérité et Vie. L. Renwart, S. J.

C. Fernández, S. J. — *La Gracia según San León el Grande.* Mexico, Buena Prensa, 1951, 23 × 16 cm., 220 p. Prix : 12 doll. mexicains ou 1,50 $.

L'auteur étudie la doctrine de la Grâce éparse dans les lettres et surtout dans les sermons du grand Pape du Ve siècle.

On a dit que S. Léon est tributaire de S. Augustin, et c'est vrai dans le sens qu'il en reçoit sa terminologie et certaines idées qui, d'ailleurs, appartiennent plutôt au trésor commun de la Tradition. Mais il a su se garder de tout pessimisme augustinien pour parler de la distribution de la grâce et de la volonté salvifique universelle de Dieu.

Les analyses du Père Fernández permettront sans doute des études ultérieures sur l'influence certaine de S. Léon : les prises de position claires et précises du grand Pape sur les points fondamentaux exercèrent une action importante sur le développement de la connaissance dogmatique au sujet de la grâce. J. Luzzi, S. J.

J. Liébaert. — *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne.* Coll. Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, fasc. LVIII. Lille, Facultés catholiques, 1951, 25 × 16 cm., 254 p.

Une étude sur la christologie de saint Cyrille est toujours importante vu le rôle fondamental joué par ce Père de l'Eglise dans les débats christologiques du V^e^ siècle. Mais l'intérêt de celle-ci s'accroît du fait qu'elle a pris pour champ de recherches la période antérieure à 428, c'est-à-dire aux premières controverses nestoriennes, période fort peu étudiée jusqu'à présent. Cyrille avait-il déjà alors une doctrine christologique personnelle et cohérente? Dans quelle mesure dépendait-il de ses prédécesseurs, lesquels? Y eut-il évolution dans sa pensée ? etc. La réponse à ces questions a conduit M. Liébaert à deux études, l'une littéraire, l'autre doctrinale. La première a consisté à déterminer les principaux écrits cyrilliens antérieurs à 428 et à étudier leurs sources. Il y en a trois principaux : le *Thesaurus de Trinitate,* les sept Dialogues sur la Trinité, et le commentaire sur l'Evangile selon saint Jean. L'étude du *Thesaurus* a abouti à des résultats tangibles. Le critique a clairement montré que cet ouvrage a été fortement influencé dans toute son étendue par l'*Adversus Arianos* de saint Athanase, qu'il reproduit dans sa presque totalité. Cyrille a dû aussi avoir sous les yeux un *Contra Eunomium* aujourd'hui perdu, que des rapprochements permettraient d'attribuer à Didyme l'Aveugle. Rien ne permet par contre d'y trouver une influence d'Epiphane ou des Cappadociens comme on l'a parfois avancé. Toute cette littérature cyrillienne est antiarienne, d'allure traditionnelle et sa christologie a donc été énoncée dans cette mouvance générale de pensée. L'étude doctrinale de M. Liébaert décrit ensuite en les développant les aspects christologiques que sa polémique antiarienne a mis en valeur : la science du Christ, les dons reçus par le Christ, les passions du Christ, le progrès dans le Christ. Dans toutes ces questions Cyrille ne fait que se rattacher à la doctrine d'Athanase sans guère la modifier; Cyrille n'est donc pas un innovateur, un esprit personnel; et pourtant sa christologie est nettement caractéristique. Je ne puis mieux la résumer qu'en reprenant quelques phrases de la conclusion de M. Liébaert, conclusion exceptionnellement dense et riche d'enseignement : « Cette christologie est d'un type bien déterminé. Elle est basée en effet sur une conception de l'homme et donc du devenir-homme du Verbe alors encore admise, bien qu'elle soit différente de la nôtre, en vertu de laquelle l'assomption d'une âme humaine n'entre pas dans la définition de l'Incarnation. C'est pourquoi notre Docteur ne tient pas compte non plus de cette âme dans son système et dans son argumentation christologiques » (p. 237). Pourtant, ajoute M. Liébaert, « il n'a pas ignoré l'apollinarisme et sa condamnation, il adhère pleinement à la foi de l'Eglise, mais parce que son système ne les exigeait pas, ces mentions restent chez lui exceptionnelles ». Ces conclusions ont une portée plus que cyrillienne; en rattachant sa doctrine à Athanase et Didyme, elles apportent une vue déjà fort vaste de la pensée christologique du IV^e^ siècle, et qui ne serait tenté, après avoir pris connaissance de l'ouvrage du P. de Riedmatten et de ses conclusions sur la valeur des Actes du Procès de Paul de Samosate, ouvrage dont nous avons donné la recension précédemment (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 652), de nouer entre la christologie, très voisine de ces documents du III^e^ siècle, et celles de S. Athanase, de Didyme et de Cyrille, des liens très solides de continuité? Nous ne pouvons donc que souligner l'importance exceptionnelle de l'étude de M. Liébaert, qui s'imposera à l'attention non seulement par ses conclusions, mais encore par la rigueur de sa méthode et son caractère strictement scientifique. Elle fait honneur à son auteur, à ses maîtres et directeurs, d'un mot, à ce Centre vivant de la recherche catholique en France que constituent les Facultés catholiques de Lille.

Ch. Martin, S. J.

I. A. Khalifé, S. J. — *Les traductions arabes de Marc l'Ermite.* Tirage à part des Mélanges de l'Université de Saint-Joseph, tome XXVIII, fasc. 5. Beyrouth, 1949-1950, 26 × 19 cm., 115-224 p.

Publication d'une anthologie arabe (carshouni) empruntée à diverses œuvres de Marc l'Ermite, le *De lege spirituali*, le *De operibus iustificationis*, le *De poenitentia*, la *Disputatio cum causidico* et le *De baptismo*. Cette anthologie est conservée dans deux manuscrits, l'un de Paris, Bibl. Nationale 239 (daté de 1493), l'autre de Strasbourg, Université, Arabe 150 (daté de 901). Mais l'éditeur s'est contenté de publier le texte de Paris, celui de Strasbourg ne montrant que de légères variantes. Il a ajouté au texte arabe publié une traduction latine, inspirée du texte latin imprimé dans Migne (*P.G.*, LXV, 905-1101), mais en le corrigeant, abrégeant ou complétant en fonction de l'arabe. Un aperçu succinct sur la vie et l'influence théologique de Marc l'Ermite (en particulier dans la réfutation du messalianisme) précède cette édition consciencieuse, plus utile peut-être du point de vue philologique, pour connaître l'évolution de l'arabe chrétien, que pour la restitution de l'œuvre littéraire et des idées de Marc l'Ermite, dont le présent texte arabe ne peut nous informer qu'à travers une double version : du grec en syriaque (non encore retrouvée) et du syriaque en arabe. Ch. Martin, S. J.

O. M. Porcel, O.S.B. — *La doctrina monástica de San Gregorio Magno y la « Regula Monachorum »*. A Dissertation. Coll. The Catholic University of America. Studies in sacred Theology. Second Series, No. 60. Washington, The Catholic University of America Press, 1951, 23 × 15 cm., XII-228 p. Prix : 2,50 $.

Deux sections se partagent cette dissertation. La première est historique, et retrace la vie monastique de saint Grégoire le Grand. Elle examine plusieurs points controversés, entre autres celui de savoir si saint Grégoire, d'abord moine au monastère de Saint-André-ad-Clivum-Scauri, puis chargé d'une mission diplomatique à Constantinople pendant plus de sept ans (579-586), retourna ensuite à son monastère pour y reprendre ses occupations monastiques jusqu'au jour où il fut appelé au Souverain Pontificat. Il y aurait même été abbé, selon Jean Diacre. Ces vues, acceptées par l'ancienne critique, furent partiellement rejetées par Batiffol et Stuhlfath, qui nièrent que S. Grégoire ait pu remplir la charge d'abbé, et totalement par Brechter, qui tient que S. Grégoire ne reprit même pas la vie monastique. L'auteur défend contre ces jugements récents l'opinion traditionnelle. Selon lui, S. Grégoire aurait même exercé la charge abbatiale durant deux ou trois ans avant son élévation au Souverain Pontificat.

La seconde partie de la dissertation est doctrinale et ascétique. Elle recherche dans quelle mesure la doctrine ascétique et monastique de S. Grégoire rejoint celle de la *Regula monachorum* de S. Benoît. Son enquête, basée sur la comparaison des écrits de S. Grégoire et de la *Regula* le conduit à conclure à la parfaite harmonie de vues des deux saints. Nul ne fut plus authentique disciple de saint Benoît que saint Grégoire. Ch. Martin, S. J.

Arator subdiaconus. — *De actibus Apostolorum*, rec. A. Patch Mc Kinlay. Coll. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXXII. Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1951, 23 × 15 cm., LXIV-364 p. Prix : 150 S.

D'Arator, poète latin du VI^e^ siècle, nous a été conservée une assez longue composition poétique en deux livres de 1076 et 1250 vers chacun. Le sujet en est les hauts faits des Apôtres Pierre (livre I) et Paul (livre II). Trois lettres dédicatoires y sont annexées, destinées l'une à un abbé Florianus, une autre au pape Vigile, et la troisième, enfin, au maître des offices et patrice Parthenius. Si la personne même du poète Arator reste assez effacée, son œuvre a connu, par contre, au moyen âge un très réel succès, surtout dans les milieux scolaires et lettrés. Ses vers ont été non seulement appréciés et fréquemment cités, mais son œuvre entière recopiée et conservée par de nombreux manuscrits. C'est donc au titre bien plus de l'histoire littéraire que de la théologie qu'elle intéresse aujourd'hui encore le critique. Le *Corpus* de Vienne, ressuscitant à

son tour après la tourmente, comme son émule de Berlin, vient de l'accueillir. L'édition est l'œuvre du Prof. Mc Kinlay de l'University of California à Los Angeles. Une longue étude de lui sur la tradition manuscrite avait déjà paru dans les publications de la Mediaeval Academy of America, en 1942. Elle le dispense de s'étendre longuement dans son Introduction sur cette question. Le *Corpus* de Vienne se cantonne strictement dans le domaine de la publication des textes, et ses commentaires se limitent donc à ce qui concerne la tradition textuelle ou strictement philologique. L'éditeur est resté fidèle à ce programme. On ne saurait toutefois trop souligner, combien il a eu le souci de fournir non seulement un texte irréprochable, mais encore un véritable instrument de travail. Celui-ci est constitué par les Tables nombreuses et exhaustives qui occupent exactement 183 pages contre 153 à l'édition du texte! Nous y trouvons des Indices rationis typicae (opposition entre lumière et ombre, symboles du baptême, etc.), des Indices sententiarum facetarum (jeu de mots, etc.), un Index grammaticus, que les linguistes et les spécialistes du latin des chrétiens parcourront avec intérêt, un Index scriptorum (Ecriture Sainte, auteurs anciens chrétiens et païens cités par Arator ou par l'éditeur, au cours de son édition), enfin, un Index verborum Aratoris operum exceptionnellement complet. Ce ne sera donc plus désormais qu'un jeu d'utiliser l'œuvre poétique d'Arator à quelque fin que l'on voudra. Ch. Martin, S. J.

C. W. Barlow. — *Martini episcopi Bracarensis Opera omnia.* Coll. Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XII. New Haven, Yale University Press; Londres, Oxford University Press, G. Cumberledge, 1950, 24 × 17 cm., xii-328 p. Prix : 22/6 sh.

Les études patristiques sur les Pères et écrivains ecclésiastiques de la péninsule ibérique ont connu depuis une dizaine d'années un regain d'activité appréciable que nous avons déjà eu l'occasion de signaler (*N.R.Th.*, 1952, p. 200). Nous en possédons un nouveau témoignage dans cette édition, très soignée, des *Opera omnia* de l'évêque saint Martin de Braga († 579) publiée par M. Cl. W. Barlow sous les auspices de l'*American Academy in Rome*. L'auteur s'était déjà fait la main en composant en 1935 une dissertation sur une œuvre de cet auteur : The Text Tradition of the Formula Vitae Honestae of St. Martin of Braga (Yale University). Ses recherches progressivement étendues voient aujourd'hui leur achèvement. Il peut être intéressant de noter, en les caractérisant parfois brièvement, les œuvres du saint qui figurent dans la présente édition aussi complète que possible. On se rendra compte d'autant plus aisément du genre de son activité littéraire : ascétisme, morale, droit ecclésiastique, pastorale. Sententiae Patrum aegyptiorum (70 des 110 paragraphes de cette collection d'apophthegmes se retrouvent dans le texte grec original); Pro repellenda iactantia, Item de superbia, Exhortatio humilitatis (publiés tous trois d'après les deux mss de l'Escurial M. III. 3 du X^e^ siècle et R. II. 7 du XII^e^ siècle). Canons de conciles (Braga, 561; Braga, 572; de plus une collection constituée par Martin de Braga lui-même : Capitula ex orientalium Patrum synodis ordinata atque collecta); De ira (inspiré du De ira de Sénèque); De correctione rusticorum (avis sur la manière de corriger les chrétiens peu cultivés de l'usage de certaines superstitions); Formula vitae honestae, aussi dénommée De quattuor virtutibus (traité décrivant les quatre vertus cardinales : prudentia, magnanimitas, continentia et iustitia); De trina mersione (sur la triple immersion baptismale); De pascha (sur le comput paschal); enfin, trois courts poèmes. En fait ce dossier, déjà important, devrait être complété par le recueil de ses lettres, ainsi que des écrits canoniques et liturgiques, aujourd'hui perdus. Mais tel quel, il peut déjà faire apprécier la personnalité morale et littéraire du saint, une des plus marquantes que l'Eglise ait possédées en ces régions à une époque particulièrement difficile et troublée. L'édition de Barlow a donc sa raison d'être et on l'accueillera d'autant plus volontiers qu'elle s'accompagne de toutes les garanties d'une saine et judicieuse critique. Ch. Martin, S. J.

G. Quadrio, S.D.B. — *Il trattato « De assumptione beatae Mariae Virginis » dello pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia assunzionistica latina.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LII (Series Facultatis Theologicae, section B, n. 21). Rome, Université Grégorienne, 1951, 24 × 16 cm., XV-428 p.

Le petit traité « *De Assumptione Beatae Mariae Virginis* » mis sous le nom de S. Augustin (*P.L.*, XL, 1141-1148), mais en réalité appartenant au IX^e^ siècle et attribué avec quelque vraisemblance à Alcuin, est un des écrits les plus importants dans la tradition assomptionniste latine du moyen âge. Fréquemment cité même par les modernes, il n'avait pourtant pas encore fait l'objet jusqu'ici d'une étude littéraire et doctrinale approfondie. C'est donc une initiative heureuse et actuelle du P. Quadrio, salésien, que d'avoir entrepris cette enquête. Son travail a d'autres qualités encore, plus intrinsèques : il est bien mené, par une succession judicieuse de recherches, soigneusement faites, d'un jugement critique sûr et d'une érudition avertie. Enfin, il est méthodiquement présenté. Des deux grandes sections qui se partagent l'étude la première est consacrée à la question littéraire : elle examine surtout trois points : l'époque, l'auteur, ses sources liturgiques et théologiques. La tradition manuscrite (74 manuscrits relevés dont plusieurs du XI^e^ siècle), la tradition indirecte (citation implicite, semble-t-il, dans le Florilège d'Abbon de Saint-Germain), l'argument du silence (aucune allusion au faux de Paschase Radbert, Epistola S. Hieronymi ad Paulum et Eustochium, silence inconcevable si notre écrit lui était postérieur), enfin des rapprochements stylistiques avec l'œuvre d'Alcuin, dirigent vers ce dernier l'attention du critique pour en fixer l'époque et l'auteur. L'écrit est aussi très fortement marqué de l'empreinte des sources liturgiques (sacramentaires, etc.) et théologiques des VI^e^ au IX^e^ siècles; mais confluent des idées mariales du haut moyen âge, et à cet égard, fort précieux, l'ouvrage a joué aussi un rôle important, dans leur transmission, aux siècles suivants. Le nombre des manuscrits qui l'ont conservé est à lui seul un témoignage. L'auteur retrace dans la seconde section de son ouvrage les diverses manifestations de cette influence, en suivant siècle par siècle, et auteur après auteur, les traces de son utilisation, encore assez modeste jusqu'à la fin du XI^e^ siècle, mais s'amplifiant considérablement dès que le nom du grand évêque d'Hippone le couvre de son patronage. Au XIII^e^ siècle, son autorité est incontestée, elle durera jusqu'aux grandes éditions d'Augustin, en particulier, celle d'Erasme, qui fut un des premiers à en mettre en doute l'authenticité. Excellente étude que les spécialistes en mariologie apprécieront certainement.

Ch. Martin, S. J.

THEOLOGIE PASTORALE ET APOSTOLAT

S. Ligier. — *L'adulte des milieux ouvriers. Essai de psychologie pastorale.* Paris, Les édit. ouvrières, (1951), 22 × 14 cm., 404 p. Prix : 750 frs.

La *N.R.Th.* a déjà rendu compte du premier volume de S. Ligier, qui est l'introduction à celui-ci. Il faudrait un long article pour s'exprimer avec justice et pertinence sur le sujet traité par l'auteur. Son premier chapitre examine les causes psychologiques de la déchristianisation du monde ouvrier. Ceci permet de donner en un second chapitre des orientations essentielles de l'apostolat : Transcendance de l'Eglise, Présence cependant de l'Eglise et engagement des fidèles. Le troisième chapitre expose plus en détail les problèmes particuliers que soulève l'éducation des adultes ouvriers. Le quatrième trace le portrait et le programme de l'apôtre des adultes. Pour finir une série de questions, qui permettraient au clergé de faire une enquête sur la condition religieuse de ces paroisses ouvrières, et leur évasion, tant hors des œuvres que hors de l'Eglise. Il faut recommander ce livre de « méditation pastorale » à ceux qui veulent dans leur ministère se laisser guider par autre chose que l'empirisme. On pour-

ra ne pas toujours partager l'avis de l'auteur, et trouver qu'il ne dit pas toujours des nouveautés sensationnelles. Mais on ne pourra pas ne pas être forcé à des réflexions salutaires et à des essais courageux. L. De Coninck, S. J.

C. J. Nuesse et Th. J. Harte, C.ss.R. — *The sociology of the Parish.* An introductory symposium. Milwaukee, Bruce Publ. C°, 1951, 22 × 14 cm., xiv-354 p. Prix : 4,50 $.

La théologie pastorale, comme science de l'apostolat, est en train de s'ébaucher : on pourrait déjà commencer une bibliothèque spécialisée. Les ouvrages généraux manquent encore, mais les études spéciales abondent et la plupart sont remarquables. D'Amérique nous vient, préfacé par S. Em. le Cardinal Stritch de Chicago, le présent volume qui s'intitule justement « a survey of the parish in its constant and variables ». La première partie présente une rapide esquisse de l'histoire de la paroisse en général, puis de la paroisse nord-américaine qui est très spéciale et reproduit la genèse des E.U. eux-mêmes. Une deuxième partie expose l'organisation de la Paroisse américaine, sa structure sociale — la paroisse rurale — la paroisse urbaine — la paroisse nationale et raciale (caractéristique du catholicisme U.S.A.). La troisième partie expose le fonctionnement de ce que nous appelons le secrétariat paroissial. La quatrième partie parle de la vie essentielle, de la vitalité de la paroisse. En fin de volume : l'état des « Parish research » dans trois autres pays : Canada — Allemagne — Pologne. Le livre a été écrit en collaboration par quinze auteurs, tous professeurs. Ce n'est pas une faiblesse pour l'ouvrage. C'est la preuve que les faits qui constituent l'histoire vécue d'une paroisse peuvent être non seulement constatés, racontés, mais médités, étudiés et fournir une doctrine pastorale, une théologie pastorale. L. De Coninck, S. J.

G. Ermecke. — *Das Sozialapostolat.* Seine theologische Begründung, sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung. Paderborn, Schöningh, 1952, 21 × 14 cm., 56 p. Prix : 2,40 marks.

Cette plaquette ne remplace pas le livre de Mgr Suenens sur la théologie de l'apostolat, mais elle est excellente pour préciser certains aspects et orienter vers l'action. C'est une « leçon » qui est donnée et qui vise à la pratique. Les dernières pages sont un énoncé de thèses, de règles sages et concrètes dont le résumé pourrait être : Il ne faut pas se contenter de théories, mais viser à des réalisations. Cependant il ne faut pas se mettre à « réaliser » si l'on n'a pas pour se guider une doctrine. La 16e règle est remarquable : Sans prière ni sacrifice, l'apostolat ne peut pas espérer l'accomplissement de ses admirables tâches. Sans lutte continuelle contre l'ennemi du Christ sous la forme du péché, il est impossible de conquérir le monde au Christ. L'apôtre le plus effectif dans le monde social reste le Saint-Sacrement. L. De Coninck, S. J.

P. Schmitt-Eglin. — *Le mécanisme de la déchristianisation.* Recherche pastorale sur le peuple des campagnes. Paris, Alsatia, 1952, 23 × 15 cm., 294 p. Prix : 700 frs.

L'auteur est un curé qui pendant 12 ans déjà s'est trouvé chargé du soin d'une paroisse de banlieue de grande ville. Il n'est pas un utopiste ou un théoricien : il a vécu le drame de la dépopulation et de la déchristianisation de sa paroisse rurale. Ce n'est pas seulement un sociologue, ni un psychologue. Il l'est : mais c'est surtout un prêtre, pour qui le monde invisible et surnaturel est en interférence continuelle avec le monde visible. Quiconque a vécu parmi les hommes qu'il décrit, ne peut s'empêcher à tout instant de la lecture, de s'interrompre pour se dire combien tout cela est juste. J'estime que ce livre, malgré son impitoyable lucidité de notation et d'analyse, est réconfortant et il faut en recommander l'étude à tous les prêtres qui à quelque titre que ce soit exercent le ministère pastoral dans les agglomérations industrielles. Je songe ici particulièrement aux missionnaires populaires. Le vieux Père van de Kerkove

recommandait de s'informer des « vitia particularia » d'une région où l'on allait missionner. L'ouvrage de M. Schmitt-Eglin me paraît indispensable pour avoir cette information. Il est à ranger avec celui de S. Ligier parmi les livres qui composent l'un après l'autre la théologie pastorale, la source de l'apostolat sacerdotal. L. De Coninck, S. J.

H. Dobbelstein. — *Psychiatrie und Seelsorge.* Eine praktische Anleitung für Seelsorger und ihre Hilfskräfte. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 19 × 12 cm., VIII-166 p. Prix : 6,80 marks.

L'auteur, psychiatre à Cologne, fait remarquer que l'on estime à 12 par mille le nombre des malades, atteints de troubles mentaux : ce qui ferait 120 pour une paroisse de 12.000 âmes. Le confesseur, ou le prêtre en général, est le plus souvent le premier qui entre en contact avec ces malheureux. Car c'est à lui que recourent en confiance les scrupuleux, les obsédés... Encore faut-il avoir un diagnostic sûr pour ne pas perdre du temps ou se tromper de traitement. De là l'utilité des descriptions justes qui permettent de discerner les psychoses d'états d'âme normaux. C'est précisément ce que fournit cet homme de métier. L'exposé n'est pas encombré de termes techniques. L'essentiel seul est décrit. Presque toujours ce sont des exemples, des cas rencontrés dans sa clinique. Si le traitement est indiqué en grandes lignes, ce n'est pas pour engager le prêtre à se faire guérisseur, mais pour renseigner sur ce que l'on peut éventuellement dire au malade ou à la famille afin de rendre plus facile la décision d'un recours au psychiatre. Livre tout à fait utile. Beaucoup de troubles de conscience ne ressortissent pas du confessionnal mais de la clinique. La conjugaison des soins par le prêtre et le médecin sera toujours souhaitable.
L. De Coninck, S. J.

L. Bopp. — *Unsere Seelsorge in geschichtlicher Sendung.* Coll. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge. Bd. IV. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 23 × 15 cm., VIII-78 p. Prix : 4,80 marks.

Cet ouvrage ne donne pas l'« Histoire de l'Apostolat » ni non plus exactement la Théologie de la Pastorale. Le titre pour un lecteur français pourrait induire en erreur. Toutefois, le contenu des « Recherches » est extrêmement intéressant. Il s'en dégage quelques lois très importantes. Le mot « Gesetz » (loi) est répété dans l'en-tête des dix chapitres. Chacune des lois est formulée par un texte qu'il est très fructueux de méditer. Les citations ne se suivent pas dans l'ordre historique, mais dans l'ordre de l'importance. Nous entendons successivement le Seigneur, saint Paul, Bossuet, saint Ambroise, Olier, Ozanam, Rottel (un professeur allemand décédé en 1882), Chateaubriand, Görres et Donoso-Cortès. Pour une série de conférences religieuses sur l'essentiel de l'Apostolat ou de la Pastorale, il n'y aurait pas de meilleure mine, car les idées développées sont valables pour le prêtre, comme pour le laïc. L. De Coninck, S. J.

H. Hatzfeld. — *La flamme et le vent.* Roman. Paris, Edit. du Seuil, 1952, 19 × 14 cm., 190 p.

Roman? Je ne sais. On souhaiterait que ce genre d'ouvrage se multiplie. C'est l'histoire d'une année de pastorat dans une paroisse rurale protestante française, mais les situations qui sont analysées n'ont rien de spécifiquement « protestant ». A proprement parler ce n'est même pas « l'histoire », c'est un journal où le pasteur note ce qu'il arrive de saillant et ses réflexions, doutes, soucis à ce propos. L'enterrement religieux demandé pour un incroyant; la prédication sur des sujets sociaux; les différentes fêtes religieuses et leur dévaluation...; les mentalités des paroissiens « conservateurs », le rôle des « Mères de l'Eglise »..., le découragement qui prend le pasteur devant l'apparente stérilité de ses efforts; l'incompréhension de la foule des « pratiquants »; les méthodes « modernes » d'assurer les finances paroissiales : bref, on le voit,

un ensemble de problèmes que ne rencontrent pas seulement des pasteurs protestants.

On y trouve aussi le plan de quelques sermons. S'il y en a qu'un prêtre catholique prononcerait volontiers, il y en a d'autres qu'il ne prendrait pas du tout à son compte, celui par exemple sur la « naissance virginale du Christ ». Le « roman » n'est du reste en aucune façon « anticatholique » et le pasteur dont il raconte l'aventure est dans l'ensemble parfaitement sympathique.

L. De Coninck, S. J.

H. Tardif. — *Christiani Populi Sacramenta* (Études de pastorale sacramentaire). Coll. « Piscatores Hominum ». Paris, Édit. ouvrières, 1952, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 330 frs.

Ce volume se présente comme une réponse à l'appel lancé par l'épiscopat français dans le Directoire des Sacrements à « retrouver et faire découvrir aux fidèles la valeur d'enseignement contenue dans la liturgie sacramentelle ». Convaincu par expérience de la richesse doctrinale que renferme la « lex orandi », l'auteur essaie de la dégager au bénéfice de ses confrères. Il la centre autour de trois thèmes : le sacrement est un signe qui nous incorpore réellement au Christ; il nous fait participants d'une réalité communautaire, l'Eglise; il appelle la prière de cette même communauté. Très familiarisé avec la lecture des Pères et la liturgie, l'auteur traite souvent son sujet par allusions brèves, si brèves qu'elles risquent parfois de cacher aux non-initiés la richesse de leur contenu. Et ce serait grand dommage.

L. Renwart, S. J.

L. Rétif. — *Catéchisme et mission ouvrière.* Du catéchisme au catéchuménat. Simples réflexions pastorales. Coll. Rencontres, 31. Paris, Édit. du Cerf, 1950, 19 × 12 cm., XXVI-486 p. Prix : 540 frs.

Dans les milieux urbains déchristianisés se pose la question d'un catéchisme paroissial réellement efficace. Au témoignage de prêtres et de laïcs particulièrement compétents, le catéchisme traditionnel ne suffit plus à assurer une formation véritablement chrétienne d'enfants dont les milieux de vie ne sont plus imprégnés de foi chrétienne. En effet, au sortir du catéchisme paroissial, les enfants retrouvent un milieu matérialiste, athée; ils sont repris par lui, et l'enseignement doctrinal, le plus souvent abstrait, qu'ils emportent des leçons de catéchisme, s'avère impuissant à lutter contre l'influence du milieu vital ambiant dans lequel ils sont constamment plongés.

Dès lors que faire? Il semble qu'il ne faille pas extraire entièrement l'enfant de son contexte journalier; c'est dans son milieu de vie même qu'il faut donner à l'enfant, au moins en partie, l'enseignement de la religion. Comment? En confiant son éducation religieuse à des foyers intensément chrétiens, à des militants ou des militantes résidant dans son quartier. En collaboration étroite avec les prêtres de la paroisse, ceux-ci s'efforceront de former la conscience religieuse de l'enfant dans son propre milieu, en lui apprenant à penser, à réagir chrétiennement, au sein même du paganisme ambiant.

Sans doute tout n'est pas définitif dans ce livre; il appelle des précisions ultérieures. Il ne faut pas, pensons-nous, supprimer complètement le catéchisme donné à la paroisse, mais le compléter par un enseignement donné dans le milieu vital lui-même. Mais l'abbé Rétif pose le problème de l'enseignement catéchistique avec une grande droiture et il y apporte de précieux éléments de solution. Livre qui aidera chaque prêtre à repenser par lui-même, en fonction des données concrètes de sa propre paroisse, le ministère si important de l'enseignement du catéchisme.

J. Delcuve, S. J.

Coll. *Rencontres.* Paris, Édit. du Cerf, 1952, 19 × 12 cm.

37. H. Ch. Chéry, O.P. — *La communion solennelle en France.* 216 p. Prix : 390 frs.

38. M. Gaucheron. — *L'Eglise de France et la communion des enfants quarante ans après le décret de Pie X.* 142 p. Prix : 300 frs.

1. Pour préparer sa session sacerdotale de 1951, le Centre de Pastorale liturgique français avait lancé, avec l'aide de plusieurs revues, une enquête dans le clergé français. Ses 31 questions touchaient tous les aspects du problème. Les réponses sont venues nombreuses, preuve évidente de l'intérêt porté par les prêtres de France (et d'ailleurs) au « problème de la communion solennelle ». Et l'on voit en les lisant qu'il s'agit de beaucoup plus que de la réussite, par une bonne technique d'organisation, d'une cérémonie grandiose ou émouvante. A travers et au delà des techniques, c'est le problème même de l'éducation chrétienne et de la pastorale de l'enfance qui se pose. Si la question passionne (parfois jusqu'à l'angoisse) tant de pasteurs, n'est-ce point parce que la non-persévérance de tant de communiants leur fait toucher du doigt la profonde déchristianisation de couches entières de la population? Le « problème de la communion solennelle » prend ainsi sa vraie place, — et c'est la conclusion de l'enquête —, celle d'un élément important dans le problème de la rechristianisation de la communauté.

2. Ce témoignage d'un prêtre depuis 40 ans dans le ministère examine la réaction du clergé français au décret de Pie X sur la communion précoce. Il montre comment, de façon très générale, on est arrivé très vite à le rendre presque lettre morte, en réduisant l'obligation de favoriser la communion des petits enfants à la simple faculté de l'autoriser en cas de demande spontanée (qu'on s'abstenait bien de provoquer). Il analyse la cause de ces réticences, l'attachement à l'ancienne pratique de la première communion, couronnement des années de catéchisme. Poussant plus avant sa recherche, il explicite les présupposés dogmatiquement faux et donc nuisibles sur lesquels était bâtie cette économie de la première communion. Le plus grave était la présentation de la Sainte Table comme récompense d'un effort prolongé accompli sans l'aide des sacrements, moyens normaux institués à cet effet par le Christ. L'auteur voit dans l'attachement, sincère chez beaucoup, à ces manières de faire erronées, l'une des causes importantes de la déchristianisation de son pays. Mais il ne se contente pas de détecter le mal, il s'efforce de lui trouver remède. C'est pourquoi il s'attaque lui aussi au problème de la « communion solennelle ». Son étude, très nuancée, est un complément intéressant de l'enquête présentée par le R. P. Chéry; celle-ci de son côté permet d'utiles comparaisons avec les solutions pratiques préconisées par l'abbé Gaucheron.

L. Renwart, S. J.

PISCATORES. — *Le prêtre dans la J.O.C.* Coll. « Piscatores Hominum ». Paris, Édit. ouvrières, 1952, 19 × 12 cm., 324 p. Prix : 720 frs.

En cette année 1952, la J.O.C. de France fête le vingt-cinquième anniversaire de sa naissance. A cette occasion, un groupe d'aumôniers vient de faire paraître un manuel où tous les prêtres qui veulent s'initier à l'apostolat jociste, trouveront les explications nécessaires sur l'esprit, les méthodes et la place de ce mouvement dans la christianisation des masses ouvrières. Divisé en quatre parties, l'ouvrage se termine par un chapitre spécialement consacré au rôle de l'aumônier éducateur. Sa lecture révèle le magnifique champ d'action que le jocisme offre à l'action des prêtres. C'est surtout de leur influence spirituelle que le jocisme se sent tributaire pour réussir dans la voie où le pousse le vent de l'Esprit. Puisse ce livre lui conquérir, dans les rangs du jeune clergé, des âmes pleinement apostoliques.

V. Charles, S. J.

Le prêtre et les foyers. Numéro spécial de « Foyers ». Octobre-novembre 1951. Paris, Editions Familiales de France, 1951, 24 × 16 cm., 96 p. Prix : 150 frs.

Il ne manque pas de livres, parfois volumineux, sur la pastorale familiale. Ce numéro spécial de la revue *Foyers* semble réussir à résumer le sujet d'un point de vue pratique. Il est né à l'intersection de la vie familiale et de la vie sacerdotale et par des témoins de l'une et de l'autre les fait connaître l'une

à l'autre dans leurs relations vécues. On peut le recommander avec confiance à tous les prêtres du ministère. Des noms comme Jean Guitton, le Père Rétif, l'Abbé Michonneau, l'Abbé Oraison, Joseph Folliet, le Chanoine Viollet... plaident assez par eux-mêmes. La revue *Foyers* a fusionné deux revues faites pour se compénétrer : la revue de la Famille ouverte, éditée par *Mariage Chrétien* et *« Spiritualité des laïques »*. Abondante, très accessible, d'un prix modique (500 fr. fr., en Belgique 600 fr. fr.), remplie de faits, de témoignages, d'échanges de vue autant que de doctrine, comportant toujours des plans d'études pour des groupes de foyers, elle représente sans doute la revue type des laïques catholiques. R. Carpentier, S. J.

Thèmes d'étude pour groupes de foyers. Séries I-VII, IX. Paris, Edit. du Feu nouveau, (1951), 27 × 21 cm. Prix : Chaque série : 150 frs.

Ces neuf séries ont pour titres : Amour et mariage. Fécondité, Les voies de l'union à Dieu, Vie de famille et sacrements, La prière au foyer, Le Christ et le foyer, Les idées maîtresses de saint Paul, Les hommes de la Bible, La foi. Chacune comprend huit exposés, bien divisés sous des titres suggestifs, riches d'excellente doctrine, présentée de façon pratique, intéressante, avec une grande clarté d'expression. Lectures et bibliographies. Questionnaires. Indications de travaux. Utilisations dans la vie quotidienne. Ces thèmes seront très utiles, non seulement aux groupes, mais au prêtre, qui y trouvera une spiritualité bienfaisante, adaptée aux laïques. R. Carpentier, S. J.

R. Boigelot. — *L'infirmière et sa mission dans le monde moderne.* Coll. « Pro Familia », Hors-série. 3e édit., Paris-Tournai, Casterman ; Bruxelles, Action Familiale, 1951, 19 × 13 cm., 166 p. Prix : 57 frs belges.

Déontologie de l'infirmière, déjà avantageusement connue. Elle expose d'abord la beauté, les qualités demandées et les vertus d'état d'une profession, encore beaucoup trop peu achalandée, faite de dévouement, mais par cela même admirablement adaptée au riche tempérament féminin, auquel elle assure une influence sociale et religieuse la plus profonde peut-être et la plus efficace que puisse exercer une femme, avec celle de l'éducatrice. Une solide formation morale est requise : elle est donnée ici de manière claire et suffisamment approfondie, malgré la difficulté des questions. Sont étudiées principalement en détails les opérations des systèmes génital et mental, l'administration du baptême, le secret professionnel, la coopération avec les actes médicaux contraires à la loi morale. Beaux clichés expressifs. R. Carpentier, S. J.

Russell L. Dicks. — *Pastoral work and personal counseling.* An introduction to pastoral care. New York, Mac Millan, 1949, revised edition, 18 × 13 cm., IX-195 p. Prix : 2,50 dollars.

L'apôtre doit non seulement prêcher en public la parole de Dieu, il doit également se donner complètement à la direction individuelle des âmes surtout dans leurs difficultés personnelles. Or, se demande l'auteur, les œuvres et l'action collective sous toutes leurs formes ne tendent-elles pas parfois à faire négliger ce contact individuel? Que subsiste-t-il par exemple de l'apostolat du parloir et des visites à domicile? C'est à la rénovation des méthodes d'apostolat individuel, par l'intégration des connaissances psychologiques modernes en pastorale, que tend actuellement toute une littérature protestante aux Etats-Unis. — Dans cet ouvrage le Dr Dicks nous montre comment se crée la relation pastorale. Pour la rendre fructueuse du point de vue religieux, il faut pouvoir « écouter » avec compréhension les besoins d'une âme. A cet effet il nous décrit la psychologie de certains états de crise. De nombreux extraits d'entrevues illustrent concrètement la méthode à suivre. Ce livre d'inspiration protestante doit évidemment être repensé du point de vue de la pastorale catho-

lique. Mais il est le meilleur qu'on puisse recommander à ceux qui voudraient prendre connaissance de ce mouvement. W. Smet, S. J.

Alcoholics Anonymous. The story of how many thousands of men and women have recovered from alcoholism. New York, Works Publishing, 1950, 21 × 15 cm., VIII-400 p. Prix : 3,50 dollars.

Les « Alcooliques Anonymes » sont un mouvement d'anciens alcooliques voulant sauver à leur tour d'autres alcooliques. Il prit naissance aux Etats-Unis, il y a une quinzaine d'années, et se répand actuellement un peu partout dans le monde. La méthode des A.A., d'inspiration nettement religieuse, connaît un succès étonnant, même dans les cas soi-disant désespérés. — Ce livre est pour ainsi dire l'évangile du mouvement. Il est destiné autant aux alcooliques, cherchant une voie de salut, qu'à leurs épouses, leurs patrons et à tous ceux, médecins et prêtres, qui veulent les aider. On ne peut se dispenser de lire le livre si on veut comprendre la psychologie de ces malheureux. Les autobiographies qu'il contient sont autant de témoignages poignants de la force de la grâce divine. Espérons qu'il soit publié bientôt en traduction française.

W. Smet, S. J.

J. J. Mc Neill. — *A History of the Cure of Souls.* New York, Harper and Brothers, 1951, 21 × 14 cm., XII-371 p. Prix : 5 $.

On ne disposait pas jusqu'à présent d'une histoire de la pastorale protestante. Si nous ne nous trompons, c'est cette lacune que l'auteur a courageusement entrepris de combler. Cela ne l'a pas empêché de consacrer encore cinq chapitres de son livre à l'Eglise catholique avant et après la Réforme. L'auteur se concentre sur l'étude du développement de la discipline pénitenciaire dans le catholicisme et les églises protestantes. C'est dire que cette histoire se déroule presque exclusivement, malgré un souci évident de l'objectivité, dans la perspective de la controverse protestante. Dans sa critique des tendances à la dictature spirituelle que l'auteur croit reconnaître dans l'Eglise, il s'efforce d'en souligner également les aspects positifs. La pratique du confessionnal et de la direction spirituelle est jugée de l'extérieur sans référence à l'inspiration doctrinale qui en est l'âme vivante. Ce même défaut se manifeste encore d'une autre manière. Dans les différents chapitres consacrés à Luther, Calvin, Wesley, Vinet, Bossuet, François de Sales et autres, c'est à peine si l'esprit de ces grands hommes revit devant nous à travers les détails historiques et les citations accumulés par l'auteur. W. Smet, S. J.

Sutherland Bonnell. — *Psychology for Pastor and People.* New York, Harper and Brothers, 1950, 19 × 14 cm., 214 p. Prix : 3 $.

L'auteur est un pasteur protestant, bien connu aux Etats-Unis pour le grand nombre de personnes qui viennent le consulter dans leurs difficultés personnelles de la Fifth Avenue Presbyterian Church à New York. L'ouvrage est une introduction pratique à l'apostolat du parloir ou, comme l'auteur l'appelle, à « l'art de la consultation pastorale ». Les chapitres les plus intéressants concernent l'art d'écouter « activement », l'art de poser des questions, le ministère auprès des malades, etc. La théorie est illustrée de nombreux exemples d'interviews, tirés de la pratique même de l'auteur. Sa méthode est assez personnelle et suppose — nous semble-t-il — non seulement le grand prestige dont l'auteur jouit déjà mais surtout son excellente formation psychologique. A notre avis un débutant devrait se tenir à une méthode moins directive.

W. Smet, S. J.

G. Bevilacqua. — *Equivoci. Mondo moderno e Cristo.* Brescia, Morcelliana, 1950, 22 × 15 cm., XVI-260 p. Prix : 700 lires.

M. Orban. — *Le message du R. P. Bevilacqua. Le Monde moderne et*

le Christ. Louvain, Edit. des Fiches documentaires, 1952, 21 × 14 cm., 64 p. Prix : 10 frs.

L'auteur, un prêtre de l'Oratoire, édite en les remaniant une série d'articles parus dans « Humanitas ». Il confronte loyalement les valeurs chrétiennes et les valeurs humaines de notre temps, avec le seul souci de servir le Christ, Vérité Suprême. Il veut faire tomber le rideau de malentendus qui sépare l'homme moderne de l'Eglise, tout en évitant la voie des compromis et des équivoques. Doué d'un style brillant, souple et incisif, maniant avec fermeté la critique et le conseil, l'auteur propose des thèmes utiles de réflexion pour les catholiques contemporains. Son livre rend un écho fidèle des mouvements de pensée qui ont secoué l'Eglise, surtout en France et en Italie, durant les années houleuses de cet après-guerre. Nous soulignons les chapitres sur le prêtre, l'audace chrétienne, le communisme, l'Eglise et l'état, pour leur analyse fouillée et leurs directives nuancées.

M. l'abbé Orban a eu l'heureuse idée de publier aux Editions des fiches documentaires la traduction française d'importants extraits de cette œuvre vigoureuse et bienfaisante. B. Chiarot, S. J.

Chan. F. Boulard et Prof. G. Le Bras. — *Carte religieuse de la France rurale.* 2e édit. Paris, Cahiers du clergé rural, 1952, 65 × 50 cm. Prix : 80 frs.

En 1947, M. le chanoine B. publia une carte provisoire de la pratique religieuse en France parue dans les Cahiers du Clergé rural. En collaboration avec M. Le Bras il vient d'en donner une 2e édition, provisoire elle aussi. La vue d'ensemble qui s'en dégage n'a pas changé. Les limites entre zones de pratique majoritaire, de conformisme saisonnier et de « mission » n'ont subi que des décalages locaux. Pour 47 diocèses la carte repose sur les résultats d'une enquête générale ayant atteint toutes les paroisses sauf exceptions ; pour les autres elle n'a pu disposer que des renseignements fournis par un observateur qualifié : vicaire général, supérieur de séminaire, aumônier d'A.C., et basés sur des sondages. A l'heure actuelle, dans 18 diocèses une enquête directe est en cours, ce qui permettra sans doute à l'auteur d'apporter encore quelques précisions dans une édition ultérieure. Roger Mols, S. J.

LITURGIE

Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi Iussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque ad normam codicis iuris canonici accommodatum SSmi D.N. Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum. Editio typica. Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1952, 15 × 9 cm., viii-878-82x p. Prix : 1500 à 3000 lires suivant reliure.

Parmi les innovations les plus intéressantes de cette nouvelle édition typique relevons : l'emploi de la nouvelle version des psaumes, l'apparition d'un nouveau Titre III, sur la Confirmation par un simple prêtre, ce qui décale la numérotation des Titres suivants, le regroupement méthodique dans le titre IX des bénédictions jadis réparties entre le titre VIII et un volumineux *appendix* ; une nouvelle bénédiction des époux à l'occasion de leur jubilé de 25 et 50 ans. L. Renwart, S. J.

J. A. Jungmann. — *Missarum sollemnia.* Explication génétique de la messe romaine. Tome II. Coll. Théologie, 20. Paris, Aubier, 1952, 23 × 14 cm., 384 p.

Voici enfin le deuxième volume de la traduction française de l'œuvre répu-

tée du R. P. Jungmann, S. J.; celle-ci en est déjà à sa 3e édition allemande (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 319 pour l'original et *N.R.Th.*, 1951, p. 777 pour le t. I de la traduction). Le présent volume donne en entier la 3e partie de l'œuvre, qui traite de l'avant-messe, et de la 4e partie, tout ce qui concerne l'offertoire. Nous espérons pouvoir bientôt annoncer l'achèvement de cette si utile traduction.

L. Renwart, S. J.

A.-M. Henry, O.P. — *Bréviaire des fidèles.* Paris, Labergerie, 1951, 18 × 11 cm., xxxii-1310 p. Prix : 2550 à 4950 frs suivant reliure.

« Nombreux sont les fidèles qui désirent de plus en plus s'unir à la prière de l'Eglise » en empruntant les mots mêmes de la grande prière publique, l'Office divin. Mais tous n'ont pas le moyen de s'astreindre au bréviaire complet, même traduit en langue vivante. C'est à eux que s'adresse le *Bréviaire des Fidèles* : il leur offre de nombreuses possibilités — l'auteur prévoit quatre schémas allant de un à sept moments de prière selon les loisirs de chacun — d'emprunter les éléments de leur prière aux pièces essentielles de la prière liturgique. C'est pourquoi la première place revient aux Psaumes. En faveur sans doute de ceux qui ne pourront s'astreindre qu'à deux prières par jour, ils ont été disposés en ordre numérique et discrètement divisés en sections qui permettent leur récitation complète à ce rythme sur un mois de temps. Les lectures, autre élément important, ont été prises d'abord à la Sainte Ecriture : le cycle annuel la parcourt en entier (sauf les Evangiles, objets d'un traitement spécial) par larges extraits caractéristiques, fut-ce au détriment des *Incipit* auxquels le bréviaire latin accorde une importance si malencontreuse. Les Evangiles des dimanches, féries majeures et fêtes principales sont donnés en entier avant l'homélie qui les explique; le choix de celles-ci a été très heureusement renouvelé. Une brève notice sur le Saint du jour, son oraison, parfois l'une ou l'autre antienne, forment le Sanctoral, que termine un Commun des Saints.

A ce bel essai, nous ferons toutefois un reproche. Il a conservé pour les lectures de la Bible la disposition si critiquable du bréviaire romain : outre les cycles de Pâques et de Noël, il donne 11 semaines après la Pentecôte, puis les mois d'août à novembre chacun avec 5 semaines, enfin 6 semaines complètes après l'Epiphanie. Cette pléthore de semaines (plus de 60) entraîne chaque année l'omission de nombreuses lectures et complique inutilement les rubriques.

Ce volume se recommande surtout à ceux qui cherchent une ou deux fois par jour l'occasion de s'unir à Dieu à travers les mots mêmes de la sainte liturgie.

L. Renwart, S. J.

Livre d'heures latin-français. Dourgne (Tarn), Editions de l'abbaye d'Encalcat, 1952, 18 × 11 cm., xlviii-1488-(800)-32 p.

« C'est un signe des temps », écrit S. Em. le cardinal Saliège dans la préface qu'il a donnée à ce volume, « Beaucoup de chrétiens et de chrétiennes désirent prier avec l'Eglise et par l'Eglise. » Leur fournir le moyen de le faire dans un office plus bref (en tout, environ une demi-heure), aux rubriques plus simples, tout en conservant l'harmonie de l'ensemble, tel fut l'idéal qui commanda ce travail. Et la réussite mérite nos applaudissements. Pour garder la récitation intégrale du psautier et l'attribution traditionnelle de certains psaumes à des heures déterminées, les auteurs ont eu recours à un étalement plus large de cette récitation : elle se répartit sur les féries d'un mois de quatre semaines; quelques fois par an, s'intercale une cinquième semaine composée des plus beaux cantiques de la Bible. Le dimanche, lui, a ses psaumes propres : c'est une très heureuse manière de souligner son importance; il a de plus, lui seul, des Matines, avec une homélie sur l'Ecriture occurrente, et une seconde homélie servant de leçon non abrégée à Complies. Une très louable innovation nous paraît la lecture continue, sur l'année, des quatre Evangiles. Les autres livres de la Sainte Ecriture sont eux aussi lus chaque année quant à l'essentiel dans l'ordre traditionnel : celui-ci a très heureusement été fusionné en une seule série selon l'ordre des dimanches après la Pentecôte; les lectures qui n'ont

pu trouver place après l'Epiphanie s'intercalent, comme les messes des dimanches qui sont dans le même cas, entre le 23e et le dernier dimanche après la Pentecôte. Pour rendre au Temporal sa priorité, le Sanctoral a été énergiquement élagué : seules les fêtes de rite double de 1re ou de 2e classe gardent un office propre. Pour compenser en partie cette mesure radicale mais nécessaire, un martyrologe abrégé (trois ou quatre des Saints les plus caractéristiques de chaque jour) sera lu à Prime.

Ces quelques indications suffiront à montrer tout l'intérêt de ce beau travail. Conservant la structure fondamentale des Heures de l'office divin et leur harmonieux équilibre de psaumes, d'hymnes et de lectures, il fournit aux fidèles un résumé du bréviaire, que sa simplicité et sa brièveté mettent à la portée du très grand nombre. Ses innovations hardies et dans la ligne de la plus pure tradition ne seront peut-être pas sans influence sur la réforme en cours du bréviaire romain. L. Renwart, S. J.

J. Pascher. — *L'évolution des rites sacramentels.* Contribution à une morphologie des signes sacrés. Trad. de l'allemand par Ch. Rauch. Coll. Lex Orandi, 13. Paris, Edit. du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 72 p. Prix : 240 frs.

Cette traduction de l'ouvrage dont nous avons rendu compte dans la *N.R.Th.*, 1951, p. 779 rendra service aux lecteurs de langue française. L. R.

Th. Klauser. — *The Western Liturgy and its History.* Some reflections on recent studies. Translated into english by F. L. Cross. Londres, Mowbray, 1952, 22 × 14 cm., 64 p. Prix : 4 sh.

Tous ceux qu'intéresse une meilleure compréhension de notre liturgie romaine seront reconnaissants au Chanoine F. L. Cross de leur avoir facilité l'accès à l'opuscule du Professeur Klauser, excellent exposé des progrès récents de nos connaissances en ce domaine. L. R.

*S. Morison. — *English Prayer Books.* An Introduction to the Literature of Christian Public Worship. 3e éd., Cambridge, The University Press, 1949, 19 × 13 cm., x-240 p. Prix : 12 sh. 6 d.

La première édition de cet ouvrage parut en 1943 et fit immédiatement autorité. Le but de l'auteur est d'esquisser l'histoire, la nature et le contenu des principaux livres généralement employés en Angleterre dans le culte public. L'ouvrage est sobre et solide et l'érudition n'y fait point tort à la clarté; il se divise en quatre parties dont les trois premières parcourent à grandes enjambées les 16 premiers siècles du christianisme, et la quatrième, de beaucoup la plus étendue, retrace en détail les développements liturgiques qui eurent lieu depuis la Réforme dans les différentes communions religieuses des Iles Britanniques. La troisième édition a été considérablement augmentée et s'orne de 17 reproductions photocopiées. J. Gonsette, S. J.

H. A. P. Schmidt, S. J. — *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au Concile de Trente.* Coll. Analecta Gregoriana, 53. Series Fac. theologicae, sectio A (n° 23). Rome, Université Grégorienne, 1950, 23 × 16 cm., 212 p.

Cette monographie comporte deux parties. La première étudie, d'après leurs œuvres et leur correspondance, la position exacte des premiers Réformateurs, Luther, Zwingle, Calvin, en matière de langue liturgique. La seconde est consacrée à l'histoire, d'après les actes mêmes du Concile, des trois décrets où celui-ci touche la question des langues vivantes, à savoir ceux sur les traductions de

la Sainte Ecriture, sur la célébration de la Messe et sur l'administration des sacrements.

Le grand intérêt de ce travail est de nous montrer, par une sereine étude historique, la portée exacte des décisions prises par le Concile quant à l'emploi des langues vivantes en liturgie. Il fournit ainsi une base solide à l'opinion modérée des meilleurs théologiens et liturgistes actuels. Ce que le Concile a frappé d'anathème, c'est uniquement l'affirmation protestante que le culte ne peut, de par son essence même, être célébré qu'en langue vivante, car, n'étant qu'une « réalité-de-Parole », il n'existe que s'il est compris de ceux auxquels il s'adresse. D'où l'auteur conclut, sur le plan des principes : « quant à son essence, la Messe est de soi indépendante de l'usage de n'importe quelle langue... la détermination de la langue à employer pendant la liturgie est une question de convenance négative (contingente ou problématique) (p. 154-155). » Après avoir bien mis en lumière les motifs d'ordre contingent qui demandaient le maintien du latin au XVI[e] siècle, l'auteur examine, en des pages remarquables de pondération, jusqu'à quel point ces divers motifs continuent de valoir. L. Renwart, S. J.

Liturgisches Jahrbuch. Im Auftrage des liturgischen Instituts in Trier, hrsg. v. J. Pascher. 1. Band, 1951 ; 2. Band, I Halbband, 1952. Münster, Aschendorff, 25 × 18 cm., 214 p. et 134-10* pages. Prix : 13,50 et 9 marks.

La disparition du « Jahrbuch für Liturgiewissenschaft » édité par dom Casel avait été péniblement ressentie par tous les fervents de la liturgie. Aussi est-ce avec joie qu'ils saluent sa réapparition sous le titre de « Liturgisches Jahrbuch ». Nous la devons à la fois au célèbre Institut Liturgique de Trèves, qui patronne la revue, et au Dr Joseph Pascher, qui en assure la direction. La revue paraîtra désormais à raison de deux livraisons par an. Les deux premiers volumes répondent pleinement, avec leurs études signées par les meilleurs liturgistes de langue allemande, à ce que l'on était en droit d'en attendre. L. Renwart, S. J.

K. Becker. — *Wahrhaft selige Nacht.* Eine Theologie der Osternacht. Einleitung v. J. A. Jungmann, S. J. Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 19 × 11 cm., XII-220 p. Prix : broché, 6 marks ; relié : 7,80 marks.

Parmi les nombreuses publications suscitées par la restauration de la vigile pascale, une place de choix doit être réservée à l'ouvrage du Dr Karl Becker. Il ne se contente pas en effet de nous donner, dans la présentation impeccable qui caractérise les éditions Herder, le texte complet de la vigile (y compris l'ordinaire de la Messe) en latin et en allemand ; il ajoute neuf chapitres où sont mises en valeur les richesses théologiques si abondantes de cette fête, la « fête » chrétienne par excellence. Une introduction historique, due à la compétence du R. P. J. A. Jungmann, S. J., complète ce bel ensemble. Nous lui souhaitons la plus large diffusion. L. Renwart, S. J.

La sainte veillée de Pâques selon le nouveau rite (De la Bénédiction du feu nouveau à la Messe). Texte présenté par Fr. Vallery-Radot. Musique de Jehan de Grigny. Liturgie et Tradition. Paris, Edit. du Levain, 1952, 15 × 12 cm., 48 p.

L'office nuptial en français selon le rituel romain. Ibidem, 48 p. Prix : 135 frs.

L'office des morts en français. Ibidem, 62 p. Prix : 180 frs.

Intéressants essais de paraliturgies qui « doivent leur existence à la collaboration la plus étroite et la plus enthousiaste de l'écrivain et du musicien » et visent à introduire à la plus authentique liturgie. Une erreur dans « La sainte veillée... » : la bénédiction des fonts se place entre la première et la seconde partie des litanies, et non avant. L. R.

J. Gaillard, O.S.B. — *Les solennités pascales.* Itinéraire liturgique pour la quinzaine pascale. Paris, Centre des équipes enseignantes, 1952, 21 × 14 cm., 96 p. Prix : 180 frs.

Le sous-titre marque très exactement le contenu de cette intéressante brochure. L. R.

P. Dailliez, S. J. — *Les rubriques de la messe.* I. *Extraits des rubriques générales du missel.* II. *Cérémonies de la messe basse.* III. *Cérémonies de la messe solennelle.* 3 vols, 7e édit., Bruges, Desclée De Brouwer, 1951, 15 × 10 cm., 32, 56 et 56 p. Prix : 7,50, 12,50 et 12,50 frs.

Réédition, depuis longtemps attendue, de ces petits « mementos » dont l'éloge n'est plus à faire. L. R.

R. Folz. — *Etudes sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire.* Coll. Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 115. Paris, Les Belles Lettres, 1951, 24 × 16 cm., XII-156 p. Prix : 700 frs.

Complément de la thèse principale de l'auteur sur *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'Empire germanique médiéval* (Paris, Belles Lettres, 1950), ce travail groupe les renseignements recueillis par lui sur le culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire. La plupart d'entre eux sont des inédits, dont la découverte supposa un patient travail de dépouillement. Les matériaux ainsi rassemblés et dûment critiqués permettent deux séries de constatations : les premières concernent la localisation du culte dans le temps et l'espace (date et titre de la fête, aire de son extension, étapes de son implantation et vicissitudes de celle-ci) ; les secondes regardent le contenu des textes liturgiques en usage (évolution, sources, thèmes principaux et succession de ceux-ci) et nous sont un témoin intéressant de l'évolution de l'idée impériale. L. Renwart, S. J.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Chanoine Souplet. — *Le bienheureux pape Eugène III et saint Bernard à Verdun 1147-1148 avec un aperçu sur les débuts et la fin du pontificat d'Eugène III.* Coll. « Les saints de Verdun ». Verdun, Evêché, 1951, 21 × 13 cm., 62 p.

Sur les huit années de son pontificat, Eugène III séjourna un peu plus d'un an dans le Nord-Est de la France (printemps 1147-printemps 1148). Au cours de ses pérégrinations par Clairvaux, Paris, Auxerre, Cîteaux, Fontenay, Châlons, Verdun, Trèves, Metz, Reims, il fut fréquemment accompagné par S. Bernard. Cette brochure étudie spécialement les deux séjours que fit le pape à Verdun. Il en résulte que la tradition qui voudrait que l'abbé de Clairvaux s'y soit trouvé en même temps que le pape n'est pas prouvée. Roger Mols, S. J.

H. S. Denifle, O.P. — *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts.* Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlass herausg. von P. O. Spiess, O.P. Coll. Studia friburgensia. N. F., 4. Fribourg, Paulusverlag, 1951, 24 × 16 cm., XXXII-246 p. Prix : 13 frs suisses.

Lorsqu'il mourut en 1905, le P. Denifle, qui s'était fait surtout connaître du grand public de langue française par ses travaux sur Luther et le Luthéranisme,

laissa un grand nombre de manuscrits inachevés. Cet héritage scientifique comprenait quantité de matériaux rassemblés depuis sa jeunesse en vue de composer une grandiose apologie de la mystique dominicaine allemande du XIV[e] siècle. La majeure partie ne constituait encore qu'un amas impropre à toute publication. Cependant l'infatigable écrivain avait composé dès 1874 une partie du premier volume qu'il projetait. C'est cette partie que son confrère, le P. Spiess, vient de publier. Elle n'a rien perdu de son actualité. Comme il y a quatre-vingts ans, de nos jours encore les trois grands mystiques dominicains, Eckhart, Tauler et Suso restent très discutés parmi les historiens de la spiritualité. Faute d'avoir été compris, ils furent accusés tantôt de panthéisme, tantôt de théosophie moralisatrice. Comme le P. Théry vient de le remarquer bien à propos dans un article des « Mélanges de Ghellinck » au sujet de Meister Eckhart, on oublia trop souvent qu'en leur qualité de dominicains ils avaient été nourris du suc de la scolastique thomiste. Faute de connaître suffisamment la scolastique, les penseurs modernes ne pouvaient que se tromper dans l'interprétation des trois mystiques allemands. C'est un des points que le P. Denifle met singulièrement en relief. Il explique aussi le point de vue auquel il faut se placer pour comprendre leurs œuvres et consacre la partie principale de son exposé à établir le sens réel des expressions employées par eux pour désigner l'union mystique de l'âme avec Dieu et les phénomènes qui s'y rapportent. Ce faisant il démontre que les pages de Suso, de Tauler et d'Eckhart (sauf quelques expressions de ce dernier) sont de la même veine authentiquement chrétienne que celles des plus grands classiques du mysticisme. Il réduit à néant l'opinion de ses contradicteurs, surtout de Schmidt, Stöckl et Denzinger. Des listes bibliographiques et des tables diverses facilitent la consultation de l'ouvrage.

R. Mols, S. J.

C. CANTALOUBE. — *La réforme en France vue d'un village cévenol.* Coll. Unam Sanctam, 22. Paris, Editions du Cerf, 1951, 23 × 14 cm., 310 p.

Lorsque, au lieu de les envisager d'un point de vue national ou même européen, l'historien considère les vicissitudes du passé religieux sur le plan local, son œuvre gagne en richesse de détails et en vérité vivante ce qu'elle perd fatalement en force de synthèse. Aussi tous les historiens remercieront-ils l'auteur d'avoir donné non pas une synthèse de plus sur l'évolution des relations entre catholiques et protestants français, mais d'avoir restreint sa description à un cadre local : celui du petit village de Saint-Laurent le Mineur blotti sur les contreforts orientaux des Cévennes, dans le département du Gard. Cette région des Cévennes gardaises fut, comme on le sait, une des premières atteintes par la prédication réformée. La Révocation de l'Édit de Nantes y fut durement ressentie. Dragons et camisards la sillonnèrent. Les prêches clandestins y furent suivis d'une répression cruelle. La Révolution de 1789 y éveilla maints espoirs qui se révélèrent trompeurs, et de nos jours encore ces régions cévenoles restent une des forteresses du protestantisme français. Pour faire revivre le passé religieux de son village natal, l'auteur n'a épargné ni sa science ni sa large sympathie chrétienne. Sa science, il l'a puisée dans les divers fonds d'archives qu'il a toutes méticuleusement compulsées. Sa sympathie, il la sentit éclore en lui le jour où âgé de huit ans, il reçut du pasteur retraité de son village, avec un sourire aimable, le bouquet de roses qu'il lui avait demandé pour pouvoir l'offrir à la Sainte Vierge sur son autel de mai. La triste histoire qu'il nous raconte montre une fois de plus combien les plus saintes causes peuvent être cruellement desservies par ceux qui auraient dû les promouvoir.

R. Mols, S. J.

J. G. GUTIERREZ. — *Bulario de la Iglesia Mejicana.* Documentos relativos a erecciones, desmembraciones, etc. de Diócesis mejicanas. Mexico, « Buena Prensa », 1951, 23 × 17 cm., 596 p. Prix : 50 dollars mexicains ou 6,25 $.

Jusqu'à présent, deux ouvrages seulement renfermaient la reproduction des documents concernant l'érection, les démembrements des circonscriptions ecclésiastiques mexicaines, le *Bulario Indico* de Balthazar de Thobar, qui s'arrête à la fin du XVII[e] siècle, et la *Colección de Bulas* éditée en 1879 par le P. F. X. Hernáez, mais depuis longtemps épuisée et qui n'a d'ailleurs pu tenir compte du remarquable développement de l'église mexicaine au cours de ce dernier siècle. Ce nouveau bullaire de l'Eglise du Mexique répondait donc à un besoin et nous sommes persuadé qu'il sera bien accueilli dans les milieux qui s'intéressent à l'histoire et au gouvernement des Eglises de l'Amérique Latine. Cependant son utilité eût été décuplée s'il avait mieux tenu compte des exigences d'une véritable édition scientifique. En effet, il ne possède ni index des noms propres, ni index chronologique; les documents, au lieu d'être rangés chronologiquement, le sont par ordre géographique; les références sont souvent très incomplètes et elles révèlent que les pièces ont été très souvent retranscrites non sur l'original, mais sur une copie, parfois même sur une copie de copie; les sources romaines, en particulier celles de la Propagande, n'ont pas été consultées; les documents sont retranscrits tels quels, y compris les abréviations, ce qui ne se fait plus dans une édition moderne; enfin, les pièces publiées sont uniquement celles qui ont trait à la division du pays en circonscriptions ecclésiastiques. Nous pensons que ce bullaire aurait dû contenir également les principales faveurs accordées par le S. Siège aux grands établissements d'instruction, tels que l'Université de Mexico, ou encore aux pèlerinages les plus célèbres, tel celui de N. D. de Guadalupe, à la renommée mondiale. Dieu merci, la vie d'une Eglise est autre chose que la multiplication de ses sièges épiscopaux. R. Mols, S. J.

Marquis DE ROUX. — *Histoire religieuse de la révolution à Poitiers et dans la Vienne.* Lyon, Lardanchet, 1952, 25 × 16 cm., 338 p. Prix : 1200 frs franç.

Il y a longtemps que l'histoire religieuse de la Révolution française n'est plus un livre scellé. Des documents ont été dépouillés, des témoins ont parlé, des témoignages se sont transmis et mués en une tradition orale où bien vite l'ivraie s'est mêlée au bon grain. On savait déjà que des excès furent commis contre la Religion et ses ministres. On connaissait en substance le drame de l'église constitutionnelle. Mais on ne savait pas tout. Des consignes de silence et de secret rendaient plus difficile la recherche historique libre dans maintes archives et l'on sait que les survivants du drame des pontons ont gardé bouche cousue sur les tourments qu'ils avaient dû endurer. M. de Roux a consacré sa vie entière à dépouiller les archives de Poitiers concernant l'époque révolutionnaire. Il est mort en 1943. Cet ouvrage posthume repose donc sur une documentation de première main. Chiffres à l'appui on y voit réfutées certaines légendes, nées du désir d'enjoliver encore les lauriers de la Résistance au régime nouveau et à sa tyrannie libertaire. On y prouve en particulier que, contrairement à l'opinion habituellement reçue, le clergé paroissial du Poitou en sa majorité se rallia à la Constitution Civile. Les épisodes reconstitués jusque dans leurs détails permettent de mieux comprendre le courage héroïque d'une population et d'un clergé minoritaire, défendant envers et contre tous la liberté de leur foi. Des chapitres comme ceux sur la chasse aux prêtres, les martyrs de Loudun, les déportations à la Guyane ou à l'île de Ré sont des pages admirables joignant le souci d'une information objective à celui de magnifier une belle phalange de héros de la foi. R. Mols, S. J.

B. MENCZER. — *Catholic Political Thought. 1789-1848.* Texts selected, with an Introduction and biographical notes. Londres, Burns Oates, 1952, 22 × 14 cm., VIII-206 p. Prix : 18 sh.

L'auteur a voulu mettre à la portée du public de langue anglaise quelques textes choisis parmi les théoriciens politiques catholiques de la première moitié du XIX[e] siècle. On y retrouve de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Balzac, von Schlegel, Metternich, Donoso Cortes, Balmès et Veuillot. Le choix est

judicieux et les notes biographiques remettent bien ces théoriciens dans leur cadre historique. L'ensemble est précédé d'une introduction visant à montrer la place occupée par cette philosophie politique d'un style tout nouveau, entièrement conditionnée par les remous idéologiques qui accompagnèrent la Révolution Française, dans le déroulement séculaire qui amena la transformation de l'ordre profane européen vers une laïcisation de plus en plus prononcée. Assurément à l'époque de la Révolution c'était la France qui occupait parmi les nations chrétiennes une prééminence intellectuelle incontestée. L'auteur a donc eu raison de citer neuf textes d'auteurs français sur 14. Nous ne pensons pas que cela puisse justifier sa tendance à résumer toute l'histoire européenne depuis Charlemagne en se plaçant au même point de vue. En particulier, l'auteur fait la part trop belle à la Royauté française par rapport à l'Empire. C'est ce dernier cependant qui idéologiquement formait la clef de voûte du système politique de la chrétienté médiévale. R. Mols, S. J.

LOUIS-GRIMAUD. — *Histoire de la liberté d'enseignement en France.* T. V : *La restauration.* Paris, Ligel ; Editions Rousseau, 1950, 23 × 14 cm., XXXVIII-694 p.

Pour tout historien consciencieux, l'écueil le plus dangereux ce n'est pas la rareté, mais la pléthore des sources. Surtout quand le sujet étudié a fait l'objet en son temps de polémiques passionnées et interminables. Telle est bien la question de la liberté d'enseignement, dont la longue histoire n'a diminué en rien l'actualité. Cette histoire, l'auteur l'avait déjà retracée sommairement en 1898. Depuis quelques années, il l'a reprise sur un plan beaucoup plus large, comprenant le recours à tous les ouvrages, y compris les principaux articles de revues et de journaux, contemporains de l'époque étudiée. C'était vraiment la mer à boire. Pour juger des dimensions de la tâche accomplie, il suffit d'en mesurer les substructures bibliographiques. Pour juger de sa valeur, disons que les volumes II et IV consacrés à la Révolution et à l'Empire furent couronnés respectivement par l'Académie des Sciences morales et politiques et par l'Académie française. Le tome que voici est divisé en deux parties : fondements légaux et applications concrètes. Après avoir retracé les vicissitudes du régime légal de l'enseignement durant la première Restauration, les Cent Jours, et la Seconde Restauration en insistant surtout sur les rapports entre le principe du monopole universitaire et la liberté d'enseignement, l'auteur examine la position prise par l'opinion publique en face de cette liberté. Il passe ensuite à l'examen des réalisations aux différents degrés de l'enseignement : supérieur, secondaire, primaire, technique, pour terminer par un aperçu des méthodes d'enseignement. Par l'abondance de sa documentation et la profondeur de ses analyses, cet ouvrage forme une contribution de première valeur à l'histoire sociale du XIX[e] siècle. R. Mols, S. J.

L. PEREZ MIER. — *Sistemas de dotación de la Iglesia católica.* Coll. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « San Raimundo de Peñafort ». Salamanque, 1949, 25 × 17 cm., XXXII-302 p.

Les ouvrages étudiant d'un point de vue synthétique le régime économique de l'Eglise sont extrêmement rares ou bien se limitent à un passé lointain. Pourtant le caractère surnaturel de sa mission et de ses activités principales n'empêche pas l'Eglise d'être une société appelée à se développer dans un monde, où le problème des ressources tient une importance considérable, puisqu'elles figurent au premier rang des moyens matériels indispensables à la subsistance de l'Eglise et de ses ministres. La plupart des chrétiens et même des prêtres ignorent tout des conditions financières de l'Eglise dans les pays autres que le leur. Ces conditions diffèrent pour ainsi dire de pays à pays. L'auteur essaie d'en donner une vue d'ensemble. Sans parler des dotations consistant en un patrimoine immobilier ou mobilier, système hérité de l'époque féodale et qui s'était maintenu dans les pays d'Europe Centrale jusqu'en ces dernières années, on peut répartir les systèmes en deux groupes :

a) dotations reposant sur les contributions des fidèles. Ces contributions sont organisées suivant des modalités fort diverses, d'après la part plus ou moins grande laissée à la liberté des fidèles, d'après qu'elles bénéficient ou non du soutien des pouvoirs publics, et d'après que leur organisation et leur perception sont prises en mains par l'Eglise ou par le pouvoir civil. Rentrent dans cette catégorie les systèmes en vigueur en Angleterre, aux Etats-Unis, en France, au Canada, en Hollande, en Allemagne et dans plusieurs pays d'Amérique latine;

b) dotations à charge du budget public. C'est celui qui fut inauguré par le Concordat de Napoléon et adopté ensuite par plusieurs autres pays avec des particularités variant d'un pays à l'autre. C'est le régime en vigueur en Belgique, Alsace Lorraine, Italie, Espagne et dans la plupart des pays d'Amérique latine. En étudiant ces divers systèmes, on se convainc bien vite qu'il n'y a pas de système idéal, mais que les régimes divers doivent être adaptés aux conditions et aux mentalités propres à chaque milieu et aussi — il convient de le dire — à la loyauté de ceux qui sont chargés d'appliquer les conventions intervenues en la matière. A ce sujet, qu'on nous permette de reproduire l'éloge que l'auteur décerne à la Belgique « Muy notables y dignas de elogio son la fidelidad y escrupulosidad que el Estado belga ha puesto siempre en el cumplimiento de sus compromisos en esta materia; pero convengamos a la vez en que el caso, si non unico, es por lo menos poco frecuente » (p. 7). Cet éloge est encore amplifié à la p. 216.

Roger Mols, S. J.

H. R. T. Brandreth. — *Dr Lee of Lambeth.* A chapter in parenthesis in the history of the Oxford Movement. Londres, S.P.C.K., 1951, 22 × 14 cm., x-198 p. Prix : 21 sh.

Le Dr Lee appartient à la seconde génération du Mouvement d'Oxford, celle des ritualistes, qui lutta avec courage, avec héroïsme parfois, pour le renouveau liturgique et sacramentel dans l'Eglise d'Angleterre. Lee fut aussi un homme de lettres et un politicien mais il y a trois aspects de sa vie qui nous intéressent spécialement : son ministère pastoral, la fondation de l'Association pour promouvoir l'Unité de la Chrétienté (A.P.U.C.) et l'origine de l'« Order of Corporate Reunion » (O.C.R.). Lee se lance, tant à Londres qu'en Ecosse, au milieu des luttes ritualistes; il y rencontre procès, condamnations, avanies de toutes sortes. Après 40 ans de services il est fatigué, usé, et toujours dans des postes subalternes. L'A.P.U.C. qu'il fonde avec des anglicans et des catholiques connaît une ère de faveur. Mais peu à peu elle mécontente les modérés et les extrémistes; de plus les catholiques doivent s'en retirer parce que, pense-t-on à Rome, l'Association pousse l'Unité Chrétienne sur la base de la « Branch Theory ». Dans l'espoir de rallier beaucoup d'Anglais de tendance catholique, Lee et deux amis se font en secret sacrer évêques par des évêques dont les noms n'ont jamais été révélés. Lee estimait que la validité de ce sacre serait indiscutable aux yeux de Rome, ce qui pousse l'auteur à croire qu'il s'agit d'évêques en communion avec le Saint-Siège. Mais il est loin de le prouver; le mystère reste presque entier. Lee qui n'est pas un esprit orgueilleux et brouillon comme beaucoup d'*episcopi vagantes* fut reçu dans l'Eglise catholique très peu de temps avant sa mort.

L'auteur a écrit un livre intéressant dans la ligne excellente de ses écrits antérieurs.

John W. Saatman, S. J.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*